Prefaţă

Cu adevărat, este un privilegiu să fi fost rugat să scriu o prefaţă pentru acest volum important. Biserica Ortodoxă Română are o poziţie unică în mişcarea ecumenică, fiind capabilă să creeze punţi de legătură între Est şi Vest. A împărtăşit destinul multor altor biserici ortodoxe şi protestante din Europa de Est în timpul perioadei comuniste, adică discriminare, suferinţă şi persecuţie. Cu toate acestea, după schimbările din anul 1989, Biserica din România a ieşit la suprafaţă ca o biserică reînnoită şi întărită, în pofida istoriei sale recente şi a provocărilor din prezent. Sunt convins că Biserica Ortodoxă Română are de adus o contribuţie unică şi importantă, atât pentru bisericile din Europa cât şi pentru Biserica universală. Bogata sa teologie ortodoxă şi cultul, care îşi au rădăcinile în Sfânta Scriptură şi în operele Părinţilor, ca şi adânca sa spiritualitate, pot oferi altor biserici o viziune despre cum ar putea fi Biserica secolului al XXI-lea. Cu toate acestea, şi Biserica română - asemenea altor biserici- are nevoie şi de legături şi de impulsuri din partea altor biserici, pentru a continua pe calea reînnoirii şi propovăduirii Evangheliei. De fapt, ecumenismul înseamnă împărtăşirea darurilor duhovniceşti cu alţii şi primirea de daruri duhovniceşti din partea altora în dragoste reciprocă, respect şi deschidere, înseamnă practicarea "unităţii în diversitate".

Legătura mea cu tradiţia ortodoxă provine din vremea când eram misionar în Etiopia în anii '70, dar nu am intrat într-un contact personal strâns cu teologi ortodocşi de frunte, decât în perioada în care am fost membru al Comisiei pentru misiune mondială şi evanghelizare (Commission on World Mission and Evangelism - CWME) a Consiliului Ecumenic al Bisericilor (1999-2006). Ca un reprezentant evanghelic în

CWME am găsit, spre bucuria şi uimirea mea, o unitate sinceră şi un important acord cu colegii mei ortodocşi, în privinţa multor chestiuni. În mod special a fost o mare experienţă să lucrez împreună cu Pr.dr.Nicolae Moşoiu la versiunea finală a documentului "Mission as Ministry of Reconciliation" ("Misiunea ca slujire a reconcilierii" a se vedea t.r. în vol. de faţă, n.tr.) pregătit pentru Conferinţa mondială a CWME de la Atena din luna mai, 2005. La acea conferinţă, pentru mine un element important a fost şi posibilitatea de a modera un dialog între ortodocşi, reprezentaţi în primul rând de Prof. Petros Vassiliades din Grecia, şi penticostali, reprezentaţi de trei teologi tineri din lumea a treia. Spre surprinderea mea şi a multor altora, noi am putut identifica mai multe domenii ale unităţii şi preocupării comune.

Cred că strânsa relaţie şi prietenia mea cu Pr.dr.Nicolae Moşoiu a dus la posibilitatea continuării cooperării, MF Şcoala Norvegiană de Teologie, fiind în măsură să ofere un curs specializat de misiologie şi ecumenism unui grup de universitari români, în luna mai 2006, finanţat de programul "Leonardo da Vinci" din cadrul Uniunii Europene. Acest curs s-a concentrat pe unele din temele majore ale misiunii şi ecumenismului de astăzi.

Accentuarea identităţii misionare a Bisericii, ca fiind trimisă în lume de Dumnezeu Cel Unul în Treime, pentru a vesti Evanghelia mântuirii în Iisus Hristos, dobândeşte o importanţă crescândă pe măsură ce observăm răspândirea secularizării în Europa şi, în acelaşi timp, provocarea religiilor ne-creştine, în special Islam-ul, devenită o realitate cotidiană. Faptul că Biserica este misionară prin fiinţa sa şi, prin urmare, trebuie să se angajeze în diferite activităţi misionare, a devenit un punct central în educaţia teologică şi în slujirea preoţească, iar rolul laicilor în misiunea lui Dumnezeu trebuie, de asemenea, să primească o atenţie sporită. Chiar şi pentru biserici majoritare, cum ar fi Biserica Ortodoxă Română şi Biserica Luterană Norvegiană , misiunea este crucială, din moment ce mereu sunt de câştigat ne-creştini, apoi un mare număr de creştini, mai mult sau mai puţin cu numele (nominali) trebuie aduşi într-o relaţie vie cu Hristos şi , de asemenea, noi generaţii de oameni botezaţi au nevoie să fie educaţi în credinţa creştină, fiind susţinuţi într-un context ecclesial.

Misiunea înseamnă trecere a frontierelor, mai întâi frontiera dintre credinţă şi necredinţă, dar această frontieră poate implica, de asemenea, frontiere naţionale, culturale şi cele dintre generaţii. De aceea, smerita mea speranţă este că Biserica română îşi va extinde viziunea sa misionară, pentru a include mai mult perspectiva globală, şi va devini o biserică în măsură să trimită la misiune trans-culturală.

S-a dovedit de un istoric al mişcării ecumenice, Ruth Rouse, faptul că "misiunile şi ecumenismul sunt inseparabile. Renaştere, misiuni, unitate creştină, reprezintă o suită inevitabilă" (**A History of the Ecumenical Mouvement 1517-1948**, edit. de Ruth Rouse şi Stephen Neill, London, 1967, p.310). Acest fapt este adevărat în multe cazuri. Astăzi, bisericile din toată lumea sunt chemate să-şi rezolve conflictele lor, în timp ce-şi păstrează identitatea lor teologică şi istorică, pentru a da o mărturie comună lumii. Rugăciunea Domnului din In. 17,21 "ca toţi să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine şi Eu întru Tine, aşa şi aceştia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis." este o rugăciune care poartă în sine speranţa împlinirii ei prin mila lui Dumnezeu, fiind şi o încurajare pentru biserici să se angajeze activ în lucrarea pentru unitatea creştină.

Sper sincer şi mă rog ca documentele şi articolele publicate în această carte, să contribuie în mod semnificativ la misiune şi unitate în România şi, totodată, la o relaţie mai apropiată între bisericile ortodoxe şi alte biserici creştine şi la sarcina comună a misiunii în lume, astăzi.

Oslo, 6 octombrie 2006,

Dr. Tormod Engelsviken,
Profesor de Misiologie,
MF Şcoala Norvegiană de Teologie

Foreword

It is truly a privilege to be asked to write a foreword to this important volume. The Romanian Orthodox Church has a unique position in the ecumenical movement as a bridge-builder between East and West. It shared the fate of many other Orthodox and Protestant churches in East-Europe during the Communist period with discrimination, suffering and persecution. Yet, after the change in 1989 the church in Romania has emerged as a renewed and strong church in spite of its recent history and present challenges. It is my conviction that the Romanian Orthodox Church has an important and unique contribution to make both to the churches in Europe but also to the global church. Its rich Orthodox theology and liturgy rooted in the Bible and the Fathers as well as it deep spirituality may offer to other churches a vision of what the church of the 21st century may be like. And yet, the Romanian church – like other churches - may also be in need of contact with and impulses from other churches in order to continue on its road of renewal and evangelism. This is what the ecumenism is all about: sharing one's own spiritual gifts with others and receiving spiritual gifts from others in mutual love, respect and openness; practicing "unity in diversity".

My own contact with the Orthodox tradition goes back to my time as a missionary in Ethiopia in the 1970s, but it was not until my period as member of the Commission on World Mission and Evangelism (CWME) in the World Council of Churches 1999-2006 that I came in close personal contact with leading orthodox theologians. As an evangelical representative in the CWME I found to my joy and amazement a heartfelt unity and important agreement in many matters with my Orthodox colleagues. It was

particularly a great experience to work with Pr. Dr. Nicolae Moşoiu on the final edition of the document "Mission as Ministry of Reconciliation" for the World Conference of the CWME in Athens in May 2005. At that conference a highlight for me was also to be able to lead a dialogue between Orthodox Christians, primarily represented by Prof. Petros Vassiliades from Greece, and Pentecostals, represented by three young scholars from the two-thirds world. To my and many others' surprise we were able to identify several areas of unity and common concern.

My close relationship and friendship with Pr.Dr. Nicolae Moşoiu led to, I believe, an opportunity for further collaboration as MF Norwegian School of Theology was able to offer a specialized course in missiology and ecumenism for a group of Romanian Orthodox scholars in May 2006, financed by the "Leonardo Da Vinci" program within the European Union. This course was able to focus on some of the major issues in mission and ecumenism today.

The emphasis on the church's missional identity as being sent to the world by the Triune God with the gospel of salvation in Jesus Christ is becoming increasingly important as we observe the spread of secularization in Europe at the same time as the challenge of non-Christian religions, especially Islam, is on our doorsteps. That the church is missional by its very essence and therefore also has to engage in various missionary activities is becoming a focal point in theological education and priestly ministry, while the role of the lay people in God's mission also should receive increased attention. Even for majority churches such as the Romanian Orthodox Church or the Norwegian Lutheran Church mission is crucial since there are always non-Christians to be won, large number of more or less nominal Christians to be brought into a living relationship with Christ and new generations of baptized who need to be educated in the Christian faith in a nurturing ecclesial environment.

Mission is transcending borders, primarily the border between belief and non-belief, but this border may also involve national, cultural and generational borders. It is therefore my humble hope that the Romanian church will expand its missional vision to include even more the global perspective and become a sending church for cross-cultural mission.

It has been argued by a historian of the ecumenical movement, Ruth Rouse, that "missions and ecumenism are inseparable. Revival, missions, Christian unity, is an inevitable series" (*A History of the Ecumenical Movement 1517-1948*, edited by Ruth Rouse and Stephen Neill, London 1967, p. 310). This holds true in many cases. Today, churches all over the world are called to solve their conflicts while retaining their theological and

historical identity in order to present a common witness to the world. Our Lord's prayer in John 17:21 that "all of them may be one, Father, just as you are in me and I am in you. May they also be in us so that the world may believe that you have sent me" is a prayer that bears in itself the hope of fulfilment by God's mercy as well as an encouragement for the churches to actively engage in work for Christian unity..

It is my sincere hope and prayer that the documents and articles that are published in this book will contribute significantly to mission and unity in Romania and thereby also to a closer relationship between Orthodox churches and other Christian churches and to the common task of mission in the world today.

Oslo, October 6, 2006

Dr.Tormod Engelsviken,
Professor of Missiology,
MF Norwegian School of Theology

Introducere

"Ne rugăm pentru pacea a toată lumea, pentru bună-starea sfintelor lui Dumnezeu biserici şi pentru unirea tuturor"- Hyper tes eirenes tou sympantos kosmou, eustatias ton hagion tou Theou Ekklesion kai tes ton panton henoseos, tou Kyriou deethomen.

În această a doua serie de cereri din cadrul ecteniei celei mari, sunt cuprinse sintetic obiectivele slujirii misionare şi ecumenice a Bisericii. Bună-starea (*eu-stathes, eustatheo,* care stă bine, este bine stabilit, ferm, fix, solid), în sensul etimologic al cuvântului, şi unitatea Bisericii reprezintă împletirea sinergică a darului Lui Dumnezeu şi a strădaniei noastre. Este invocată mereu, dar poate niciodată destul accentuată, dorinţa Mântuitorului "ca toţi să fie una"(In.17,21). Grija şi iubirea pentru întreaga creaţie a lui Dumnezeu reprezintă semnul sigur al sfinţeniei. Propovăduirea iubirii Sfintei Treimi, manifestată deplin prin Unul din Treime înomenit, Iisus Hristos Domnul, se realizează din iubire şi cu iubire, pentru că Dumnezeu Se descoperă din iubire ca iubire. "Dumnezeu este iubire" (I In.4,8), şi toţi ai Săi trăiesc în iubire. Misiunea, în accepţiunea holistică[1] a termenului şi

[1] În documentul Comisiei pentru Misiune şi Evanghelizare Mondială a Consiliului Ecumenic al Bisericilor intitulat "Misiune şi evanghelizare în unitate astăzi", se fac câteva precizări terminologice importante : " Pentru unii creştini şi pentru unele Biserici termenii <<misiune>> şi <<evanghelizare>>, deşi înrudiţi, sunt percepuţi şi folosiţi diferit; pentru alţii cei doi termeni sunt virtual identici atât din punct de vedere al înţelesului cât şi al conţinutului. În documentul de faţă, cei doi termeni sunt folosiţi cu unele diferenţieri. a) **Termenul „misiune" are o accepţiune holistică : proclamarea şi împărtăşirea veştii celei bune a Evangheliei prin cuvânt - *kerygma*, faptă - *diakonia*, rugăciune şi cult -*leiturgia*, şi prin mărturisirea zilnică a vieţii creştine- *martyria*; învăţarea ca mod de creştere şi întărire a oamenilor în relaţia lor cu Dumnezeu şi între ei; şi tămăduirea ca integritate şi reconciliere, spre a se realiza *koinonia* – comuniunea cu Dumnezeu, comuniunea cu oamenii şi comuniunea cu întrega creaţie.(s.n.)** b) Cuvântul „evanghelizare", chiar dacă nu exclude diferitele dimensiuni ale misiunii, se axează pe o propovăduire explicită şi intenţionată a Evangheliei, incluzând chemarea la convertire personală, la o nouă viaţă în Hristos şi la condiţia de ucenic.

Expresia <<misiune în unitate>> se referă la căutarea căilor de a mărturisi împreună în unitate şi colaborare – în pofida diferitelor eclesiologii – în contextul provocărilor din ce în ce mai mari cu care se confruntă bisericile din toată lumea în zilele noastre <<astfel încât lumea să creadă>> (Ioan 17, 21), evitându-se orice formă de rivalitate confesională sau competiţie. Aceasta nu implică o

mişcarea ecumenică, ca dorinţă sinceră de realizare a unităţii autentice a Bisericii, nu pot fi decât rodul iubirii, al dezideratului ca toţi să se împărtăşească de iubirea lui Dumnezeu, sunt, de fapt, iubirea creştină în lucrare. Bucuria omului duhovnicesc este bucuria celorlalţi, de fapt mântuirea sa este mântuirea celorlaţi. A considera, cu seninătate, pe toţi ne-creştinii şi ne-ortodocşii vrednici de iad - să nu uităm că din aproximativ şase miliarde câţi suntem astăzi pe Terra, două miliarde suntem creştini, mulţi cu numele, dintre care sub trei sute de milioane suntem ortodocşi, iarăşi mulţi cu numele - şi a nu face nimic pentru ca ei să nu ajungă acolo, este cu totul terifiant. Mai degrabă, aşa cum, inspirat de Duhul lui Dumnezeu ne spune Sfântul Siluan Atonitul, noi ortodocşii ar trebui să ne "ţinem mintea în iad, dar să nu deznădăjduim", să nu ne pierdem speranţa, chiar dacă suntem conştienţi că adesea ţinem "sub obroc" tezaurul de doctrină, morală şi cult, şi nu intrăm nici noi, nu-i lăsăm nici pe alţii să intre în Împărăţia lui Dumnezeu. Acest avertisment dat de Mântuitorul fariseilor ar trebui să ne cutremure. Ortodoxia este ecumenică, este pentru toată lumea - *oikoumene*[2], nu poate fi circumscrisă doar unor naţiuni care "s-au născut" creştine şi ortodoxe. Nu ne naştem creştini, ci ne convertim, nu este destul să fi fost botezaţi, dacă nu ne amintim mereu Crezul baptismal, dacă nu experiem mereu pocăinţa, al doilea botez, dacă nu ne botezăm cu Botezul în Duhul Sfânt, care nu este o altă Sfântă Taină, ci este reînnoirea perpetuă a harului baptismal, cum minunat ne spune Sfântul Simeon Noul Teolog. Cazurile convertiţilor la Ortodoxie din secolul al XX-lea, secolul atâtor martiri în ţările preponderent ortodoxe, sunt impresionante şi au fost posibile prin harul lui Dumnezeu, prin studiu şi, foarte important, prin "adevărul spus în iubire", amintim pe Jaroslav Pelikan, Kallistos Ware, Placide Deseille, Olivier Clement, Nicolae Steinhardt. Noi oamenii comunicăm foarte mult non- verbal (unii psihologi spun chiar 90%), *non idem est si duo dicunt idem*, dar nici nu este acelaşi lucru dacă spui în mod diferit acelaşi lucru. Tezaurul Ortodoxiei trebuie mărturisit cu toată dragostea, să se simtă grija, preocuparea şi dorinţa sinceră ca şi ceilalţi să se împărtăşească de adevăr şi de bucuriile noastre duhovniceşti.

Părintele Dumitru Stăniloae vedea în mişcarea ecumenică de refacere a unităţii Bisericii, "lucrarea lui Dumnezeu":

"Mişcarea ecumenică s-a născut dintr-o nelinişte şi nemulţumire a conştiinţei creştine contemporane, care se vede confruntată cu două fenomene îngrijorătoare ale creştinătăţii de azi: a) cu modul nesatisfăcător în care răspunde năzuinţelor şi frământărilor umanităţii

---

eclesiologie nerealistă a unei supra-biserici; nici nu neagă relaţia intrinsecă dintre misiune şi eclesiologie." - a se vedea ref. şi t.r. în vol.de faţă

[2] Etimologic înseamnă Terra locuită, iar în sens larg, lumea, sau chiar Universul.

moderne şi b) cu dureroasa fărâmiţare din sânul său propriu. Ea a luat fiinţă dintr-un sentiment de vinovăţie al formaţiunilor creştine pentru cele două neajunsuri amintite şi din voinţa de a le vindeca. De aceea nu se poate să nu se vadă în apariţia şi acţiunea ei lucrarea lui Dumnezeu".[3]

Chiar dacă, spre sfârşitul vieţii, şi-a manifestat îngrijorarea pentru unele neajunsuri din cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor, părintele Stăniloae, a scris şi mai ales s-a rugat neîncetat "pentru unirea tuturor", a dezvoltat, încă de la începutul anilor '70, conceptul "sobornicitate deschisă"[4], a cultivat relaţii de prietenie cu teologi luterani şi anglicani, a lăsat o impresie excepţională celor cu care a participat la diversele conferinţe ecumenice. Părintele Stăniloae s-a înscris pe linia celorlalţi mari profesori de Teologie români : Nicolae Chiţescu, Liviu Stan, Ioan G.Coman, Teodor M.Popescu, Ene Branişte, şi mulţi alţii, care au "crezut în ecumenism", aşa cum scria vrednicul de pururea pomenire, mitropolitul Antonie al Ardealului, despre patriarhul Iustin Moisescu.[5] Părintele nu a emis judecăţi apriorice, ci a făcut eforturi de a valoriza orice tendinţă de apropiere de învăţătura Bisericii venită din partea diferitelor biserici şi diferiţilor teologi. A transformat cu multă acrivie sloganul: "Să accentuăm ceea ce ne apropie, nu ceea ce ne separă!", într-o veritabilă metodă de a face teologie comparată. Părintele spunea cu atâta delicateţe - şi ştim că delicateţea, iubirea, blândeţea, gingăşia, spiritul de sacrificiu sunt dovezile sfinţeniei[6] - că:

"În diferite confesiuni creştine sunt mulţi credincioşi a căror viaţă creştină nu s-a redus la formulele doctrinare oficiale ale confesiunilor lor. Tradiţia veche creştină a fost mai tare decât inovaţiile de doctrină aduse de întemeietorii lor şi susţinute în mod oficial până azi de acele formaţiuni şi de

---

[3] Ortodoxia, nr.3-4,1963, p.544

[4] Ref. în lucr.n.: **Taina prezenţei lui Dumenzeu în viaţa umană.Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae**, Ed. Paralela 45, 2002, pp.243-287; "Dacă ar fi să rezumăm sensul conceptului *sobornicitate deschisă* credem că am putea spune că ar fi : cunoaşterea, înţelegerea, trăirea-experierea, mărturisirea, valorificarea şi actualizarea credinţei Apostolilor în integralitatea sa, la care sunt chemaţi toţi creştinii- uniţi după fiinţă, dar diverşi după persoane, familie, neam şi tradiţii, fiind prinşi în ţesătura dialogică între ei înşişi şi între ei şi Dumnezeu (**Rugăciunile pentru alţii şi sobornicitatea Bisericii**, Studii Teologice, nr.1-2,1970,p.32) - într-o comuniune - *koinonia* ce poate deveni tot mai accentuată, pe măsură ce ei tind ca toată viaţa lor să se desfăşoare "potrivit întregului"- conform plenitudinii (*kata*-potrivit, conform; *holon*-întregului, *secundum totum, quia per totum est, "*exprimă o totalitate care nu este geografică, orizontală, cantitativă, opusă oricărei fragmentări a dogmei. *Acolo unde este Hristos Iisus, acolo este Biserica universală.*(Sf.Ignatie, **Smyrn.**, 8,2) , arată această unitate a plinătăţii care nu depinde nicidecum de condiţii istorice, spaţiale şi cantitative".(Paul Evdokimov, **Ortodoxia**, trad. din lb.franceză de Dr.Irineu Ioan Popa, arhiereu vicar, EIB,1996, p.171)

[5] Patriarhul Iustin, **Discursuri ecumenice,** Ed. Anastasia, 2004, p.8

[6] A se vedea paginile minunate despre atributul *supra-sfinţeniei lui Dumnezeu şi participarea noastră* în **Teologia Dogmatică Ortodoxă,** EIBMBOR, 1978, vol.1

teologii lor. În catolicism, de exemplu, se practică până azi Tainele, însoţite de convingerea credincioşilor că prin ele se unesc intim şi nemijlocit cu Hristos, deci că Hristos este lucrător în sânul Bisericii, deşi teoria teologică a dat lui Hristos un locţiitor şi concepe mântuirea adusă de Hristos ca înfăptuită prin simpla satisfacţie dată de El lui Dumnezeu, pe Golgota, sau declară că harul primit în Taine este o graţie creată, nu o lucrare izvorâtoare din dumnezeirea necreată a lui Hristos şi ca prelungire a ei în fiinţa credincioşilor". Totuşi, deşi : "credincioşii diferitelor confesiuni creştine s-au pomenit fără voia lor în cadrul acelor denominaţiuni, cu credinţe despre un Hristos care nu e prezent cu toată eficienţa Lui mântuitoare în sânul lor, participarea lor nedeplină la Hristos, şi aceasta în mare măsură fără vina lor, poate avea ca urmare o participare nedeplină la El şi în viaţa viitoare, conform cuvântului Mîntuitorului :"În casa Tatălui Meu multe locaşuri sunt…".[7]

Avem în textul citat aici două elemente de mare importanţă: evlavia credincioşilor, *sensus fidelium*, mai tare decât inovaţiile doctrinare sau de orice fel - este uimitor ce importanţă se dă credinciosului, laicului în păstrarea dreptei învăţături de credinţă - şi speranţa de mântuire pentru toţi. Expresia "poate avea ca urmare" lămureşte peremptoriu faptul că Dumnezeu este Judecătorul. Conform logicii omeneşti, din moment ce aici participă nedeplin la Hristos şi dincolo vor participa nedeplin, dar Dumnezeu va judeca cine şi în ce măsură va participa, speranţa părintelui era că vor participa mai mult decât aici.

Ecumenismul autentic nu înseamnă relativizarea doctrinei, nu înseamnă compromisuri, ci angajament ferm, ştiinţă teologică, grijă faţă de ceilalţi şi faţă de întreaga creaţie a lui Dumnezeu, înseamnă sensibilitate, delicateţe iubire, rugăciune. Mişcarea ecumenică, dorinţa şi strădania omenească pentru unitate, nu trebuie confundată cu anumite instituţii şi structuri perfectibile, mişcarea ecumenică este o stare de spirit ce trebuie să se propage cât mai mult. Receptarea convergenţelor teologice, şi chiar a unui atât de aşteptat consens, trebuie pregătite la un nivel cât mai larg. Din fericire, multe dintre neajunsurile instituţiei şi structurii Consiliului Ecumenic al Bisericilor, semnalate de ortodocşi, au fost eliminate prin implementarea rezoluţiilor Comisiei speciale[8] (cum ar fi luarea deciziilor prin consens şi regulile pentru rugăciunea comună în cadrul întrunirilor ecumenice) instituită la a VIII-a Adunare generală a CEB de Harare (1998). Datorită acestor reglementări a IX-a Adunare generală a CEB, Porto

[7] Ibid., vol.2, pp.269,270
[8] A se vedea traducera Raportului Comisiei speciale în volumul de faţă

Alegre[9], februarie 2006, s-a desfăşurat într-o atmosferă complet schimbată, *ethos*-ul a fost deosebit total. Oricum în Consiliul Ecumenic al Bisericilor, care are 348 de biserici membre, sunt reprezentaţi doar ceva mai mult de un sfert din întregul număr al creştinilor. CEB este doar un cadru de discuţii şi dialog, nu este o supra-biserică, deciziile aparţin bisericilor membre aşa cum se afirmă fără echivoc în Raportul Comisiei speciale pentru participarea ortodoxă la CEB:

"Deşi Consiliul joacă un rol decisiv în a ajuta bisericile membre să lucreze împreună pentru a-şi îndeplini chemarea comună, următoarele afirmaţii ar trebui luate în considerare:

- Bisericile membre aparţinând CEB sunt subiectul căutării unităţii văzute, nu Consiliul
- Bisericile membre aparţinând CEB învaţă şi iau decizii doctrinare şi etice, nu Consiliul
- Bisericile membre aparţinând CEB proclamă consensul doctrinar, nu Consiliul
- Bisericile membre aparţinând CEB se dedică rugăciunii pentru unitate şi se angajeze într-o întâlnire care are drept scop găsirea unui limbaj cu rezonanţe ale credinţei creştine comune în alte tradiţii bisericeşti
- Bisericile membre aparţinând CEB sunt responsabile pentru dezvoltarea şi educarea sensibilităţilor şi a limbajului care le va permite să rămână în dialog."[10]

Totuşi, se aşteaptau şi se aşteaptă orientări şi poziţii mai ferme împotriva aspectelor de doctrină şi de morală contrare Evangheliei, cum sunt păcatul împotriva firii, avortul şi legalizarea aşa numitei "căsătorii unisex", acceptată deja în Spania, Belgia – Bruxelles este "capitala Europei"!!! - , Danemarca, Olanda şi Canada). Se elaborează şi se dau publicităţii, de către Comitetul central al CEB, multe rezoluţii, dar se uită "rezoluţiile morale", pentru care bisericile sunt direct răspunzătoare. Tot gravă este lipsa unei viziuni cu privire la dialogul cu iudaismul în general şi cu mişcarea iudeilor mesianici în special.[11]

[9] Unde a avut privilegiul să participe, în calitate de delegat al Bisericii Ortodoxe Române, şi semnatarul acestor rânduri; a se v. detalii: www.wcc-assembly.info

[10] Ibid.

[11] O primă consultaţie, într-un ţară majoritar ortodoxă, cu lideri ai iudeilor mesianici (aprox. 1.500.000 în lume) , Mănăstirea Brâncoveanu, Sâmbăta, judeţul Braşov, 16-19 octombrie 2006

“Reconfigurarea mişcării ecumenice”
sau
“ecumenism pentru secolul al XXI-lea”

Se vorbeşte mult astăzi despre reconfigurarea mişcării ecumenice despre un ecumenism al secolului al XXI- lea. Mişcarea ecumenică este mai largă decât relaţia dintre biserici, de aceea viitorul mişcării nu le poate aparţine exclusiv bisericilor. Prin urmare CEB va trebui să rămână şi va rămâne în primul rând “o asociaţie frăţească – *fellowship* de biserici” în căutarea aprofundării relaţiilor dintre ele, spre o deplină comuniune în credinţă şi viaţă, mărturie şi slujire. În acelaşi timp CEB va oferi posibilitatea participării diferiţilor parteneri, dincolo de bisericile instituţionale, la realizarea obiectivelor ecumenice.

Consiliul Ecumenic al Bisericilor, în actuala sa structură, se confruntă cu probleme asemănătoare celor ale Organizaţiei Naţiunilor Unite: diminuarea fondurilor, creşterea bilateralismului, competiţia dintre agenţiile ONU şi organizaţiile non-guvernamentale, atitudinea defensivă a guvernelor în faţa influenţei organizaţiilor internaţionale şi ale societăţii civile în modelarea unei noi ordini mondiale. Se încearcă oferirea unui răspuns, în general prin schimbări organizaţionale şi structurale pragmatice, sperându-se să se ajungă la mai multă relevanţă prin adoptarea unor structuri mai uşoare şi mai flexibile.. În timp ce *Forumul Social Mondial* propagă sloganul “o altă lume este posibilă”, până acum nu avem nici o viziune clară dincolo de critica adresată ideologiei neo-liberale care a dat avânt procesului globalizării. Documentul *Common Understanding and Vision* (CUV) a prilejuit iniţierea unei schimbări instituţionale în CEB, a oferit înţelegerea CEB ca o “asociaţie frăţească de biserici” în drum spre comuniune în credinţă şi viaţă, mărturie şi slujire. Mai recent, Comisia specială privind participarea Bisericilor Ortodoxe la mişcarea ecumenică şi-a articulat viziunea sa despre “un Consiliu care să ţină împreună bisericile într-un spaţiu ecumenic:

- unde se poate construi încrederea
- unde bisericile pot experia şi dezvolta viziunea lor despre lume, practica lor socială, tradiţiile lor liturgice şi doctrinare, în acelaşi timp adâncind relaţiile dintre ele
- unde Bisericile vor crea în mod liber reţele de sprijin pentru diverse categorii defavorizate şi servicii diaconice, făcându-şi resursele materiale disponibile reciproc

- unde, prin dialog, bisericile vor continua să desfiinţeze barierele care nu le permit să se recunoască reciproc în calitate de biserici care mărturisesc credinţa cea una, celebrează un singur Botez şi administrează unica Euharistie, pentru ca să progreseze spre comuniunea în credinţă, viaţă sacramentală şi mărturisire".[12]

Este important să amintim şi de Consultaţia internaţională pe tema reconfigurării mişcării ecumenice desfăşurată la Beirut, Liban, 16-21 noiembrie 2003.[13] Consultaţia a avut loc la invitaţia CEB, lucrările desfăşurându-se la reşedinţa din Antelias, Beirut, a Î.P.S. Catolicosul Aram I al Ciliciei, care a fost, pentru două mandate consecutiv, şi moderatorul CEB (1991-2006). Un grup de 40 de persoane format din teologi, conducători de biserici, sociologi şi personal al CEB, inclusiv pe atunci încă secretarul general Rev.Dr.Konrad Raiser şi secretarul general ales, Rev.Dr.Samuel Kobia, am reflectat asupra necesităţii unui proces prin care să se ajungă la reconfigurarea mişcării ecumenice. Deşi participanţii nu au reprezentat oficial bisericile sau organizaţiile lor, totuşi au fost selectaţi din toate regiunile lumii.

Participanţi au fost invitaţi:

- să analizeze principalele schimbări survenite pe plan mondial de la înfiinţarea CEB, şi implicaţiile acestora pentru mişcarea ecumenică
- să identifice punctele cheie pentru schimbare şi înnoire necesare reconfigurării
- să proiecteze un proces de consultare şi studiu care să conducă la întocmirea unui raport despre reconfigurarea mişcării ecumenice care să fie prezentat Comitetului central al CEB, în anul 2005 şi apoi Adunării generale a CEB în anul 2006.

Grupului de lucru nu i s-a cerut – nici nu ar fi avut autoritatea necesară- să propună o nouă configurare a mişcării ecumenice. Vor fi necesare discuţii în diferite foruri, de-a lungul unei perioade mai lungi. Participanţii au fost mai degrabă stimulaţi să înceapă un proces de reflecţie asupra realităţilor din lumea de astăzi şi asupra viziunii şi valorilor mişcării ecumenice. Lumea s-a schimbat mult în ultimii 50 de ani, de când a luat fiinţă CEB. Participanţii au evaluat unele dintre efectele fenomenului globalizării, exploziei mijloacelor de comunicare, importanţei crescândă a societăţii civile, rolului religiei în viaţa publică, schimbărilor profunde din viaţa bisericilor. Va fi nevoie de o analiză mai profundă, pentru a ajuta bisericile să-şi întărească mărturia şi slujirea.

[12] Ibid.
[13] La care a avut privilcvegiul să participe şi semnatarul acestor rânduri.

De la început, mişcarea ecumenică a fost dedicată în primul rând scopului realizării unităţii văzute şi mărturiei şi slujirii comune a lumii. Aceste idealuri sunt cel puţin la fel de relevante astăzi. S-a vorbit mult şi despre valorile comune care au stat la temelia mişcării ecumenice: integritatea Bisericii ca unicul Trup al lui Hristos, mărturisirea de credinţă (**baza**) a CEB şi angajamentul comun pentru reconciliere. Cei prezenţi au fost de acord că valorile comune care au fost relevante în trecut sunt de asemenea foarte importante în prezentul proces: participare, comunitate, dreptate, diaconie, egalitate, responsabilitate, respect reciproc, sprijinirea celor vulnerabili, suficienţa resurselor pentru toţi, solidaritate.

O pondere deosebită în discuţii a avut analizarea spectrului larg al mişcării ecumenice. Acesta include: biserici, organisme conciliare (ex. CEB, organizaţii ecumenice regionale şi consilii bisericeşti naţionale), comunităţi şi parteneriate regionale şi sub-regionale, agenţii ecumenice, organizaţii ecumenice internaţionale, comuniuni confesionale mondiale (ex.LWF, Lutheran World Federation, Federaţia Luterană Mondială), comunităţi ecumenice, agenţii misionare, colegii şi asociaţii teologice, academii ecumenice şi centre de pregătire pentru laici, şi multe alte organisme ecumenice. Bisericile ajung să facă parte din mai multe organisme conciliare şi din propriile lor comuniuni confesionale mondiale şi, în acelaşi timp, să participe activ la organizaţiile ecumenice internaţionale. Agenţiile ecumenice (care au şi responsabilitate financiară) pot avea relaţii strânse cu organismele conciliare, organizaţiile ecumenice internaţionale şi cu unele comunităţi confesionale mondiale şi mai puţine relaţii directe cu bisericile.

Dar ce ar însemna re-configurarea mişcării ecumenice? Pe parcursul discuţiilor a devenit evident faptul că acest concept poate fi explicat în cel puţin trei moduri. Primul se referă la "extinderea mişcării ecumenice" spre a implica şi Biserica Romano-Catolică, bisericile penticostale şi evangheliste , şi a găsi căi pentru a întări colaborarea cu acestea. Credem că ar fi singura soluţie de a contracara prozelitismul[14], deoarece numai astfel ar fi nevoite să semneze anumite acorduri şi astfel să se ajungă la respect reciproc şi responsabilitate reciprocă. Totodată li s-a amintit participanţilor că Forumul Creştin Mondial (Global Christian Forum) , înfiinţat după cea de a VIII-a Adunarea generală (Harare, 1998), reprezintă un proces în derulare, prin care se doreşte strângerea la un loc a reprezentanţilor tuturor tradiţiilor creştine importante, extinzând cercul în special spre cei care nu au dialogat

[14] A se vedea traducerea documentului despre mărturia comună şi renunţarea la prozelitism din volumul de faţă.

până acum. Participanţii au confirmat acest proces de extindere a cercului, dar au şi recunoscut că acest obiectiv este urmărit şi în alte foruri.

Reconfigurare ar însemna şi "adâncirea comuniunii" dintre biserici. Accentul pe relaţiile dintre biserici şi diversele organizaţii ecumenice este foarte important pentru mişcarea ecumenică. Dialogurile bilaterale existente sunt deosebit de semnificative în acest sens.

În sfârşit, se pune întrebarea cum se pot întări relaţiile dintre diferite organisme ecumenice, pentru a asigura o mai mare coerenţă şi eficacitate. Deşi s-a vorbit despre un model policentric, care nu implica lipsa totală de cooperare între organismele ecumenice, şi se pusese întrebarea dacă CEB este dispus să renunţe la rolul său central, raportul final nu a menţionat aceste discuţii; cu toate că în referatul său Î.P.S. Aram I prin trimiterea la documentul CUV (Common Understanding and Vision) vorbise despre regionalizare şi policentrism care ar putea fi pivotul procesului de reconfigurare, deoarece ar asigura o participare mai extinsă şi o comuniune mai profundă.

Participanţii au sugerat mai multe motive pentru care ar fi acum necesară reconfigurarea, şi anume, pentru: a se asigura faptul că structurile existente sunt în măsură să răspundă rapid la schimbările din lume; a se elabora noi metodologii în vederea confruntării cu globalizarea şi hegemonia; a se dezvolta oportunităţi pentru toate bisericile de a conlucra eficient, inclusiv pentru cele care nu participă activ la organismele conciliare; a se garanta faptul că structurile ecumenice reflectă realităţile din lume şi din cadrul bisericilor, prin diminuarea caracterului lor euro-centric şi, implicit, prin accentul pe situaţia bisericile din Sud, unde se mută centrul de gravitate al creştinătăţii; a se răspunde nelămuririlor bisericilor, care sunt chemate să participe la multe structuri ecumenice la diferite nivele; a se întări coerenţa programelor şi a se evita duplicarea; a se conştientiza influenţa spiritului economiei de piaţă: competiţie pentru bani, media, distribuirea ajutoarelor umanitare; a se afirma rolul agenţiilor ecumenice ca părţi integrante ale familiei ecumenice; a se întări fundamentele mişcării ecumenice prin implicarea celor mulţi; a se mări coerenţa activităţii comune, prin recunoaşterea vulnerabilităţii şi prin creşterea responsabilităţii reciproce. CEB a invitat bisericile şi partenerii ecumenici să abordeze tema reconfigurării mişcării ecumenice. În funcţie de răspunsurile primite, CEB avea să organizeze o întâlnire a reprezentanţilor membrilor şi partenerilor săi. Au avut loc consultaţii şi cu bisericile şi organizaţiile care nu au acest statut pentru ca efectul să fie cât mai mare.

Misiunea şi mişcarea ecumenică nu trebuie să fie "paralizate de instituţionalism"; în criză pot fi instituţiile misionare şi ecumenice, nu misiunea şi mişcarea ecumenică în sine, care sunt susţinute de nenumăraţi

credincioşi care se roagă neîncetat pentru "pacea a toată lumea, pentru bună-starea sfintelor lui Dumnezeu biserici, şi pentru unirea tuturor".

Unitatea şi catolicitatea Bisericii

Cea mai gravă contra-mărturie, cel mai greu obstacol pentru misiunea Bisericii este dezbinarea creştinilor. Consiliul Ecumenic al Bisericilor a adoptat patru declaraţii despre unitate şi catolicitate, cu ocazia a patru dintre cele nouă adunări generale: New Delhi,1961; Nairobi,1975; Canberra 1991; Porto Alegre, 2006. La New Delhi s-a afirmat:

„ Noi credem că unitatea, care este atât voia lui Dumnezeu, cât şi darul Său acordat Bisericii Sale se face vizibilă în măsură în care toţi cei din ficare loc, care sunt botezaţi în Iisus Hristos şi Îl mărturisesc ca Domn şi Mântuitor, sunt aduşi de Duhul Sfânt într-o singură asociaţie frăţească faţă de care sunt angajaţi deplin, păstrează unica credinţă apostolică, predică unica Evanghelie, frâng unica[15] pâine , se întrunesc pentru rugăciune comună, şi au o viaţă de comuniune care se extinde prin mărturia şi slujirea tuturor şi care în acelaşi timp sunt uniţi cu întreaga asociaţie frăţească creştină din toate locurile şi din toate timpurile, în aşa fel încât slujirea şi membrii să fie acceptaţi de toţi, şi toţi pot acţiona şi vorbi împreună după cum cer situaţiile în vederea sarcinilor la care Dumnezeu Îşi cheamă poporul".[16]

Profesorul Risto Saarinen[17] observa că în această declaraţie se aşează în relaţie unitatea şi catolicitatea Bisericii cu ajutorul conceptului de „loc". Se presupune o comuniune vie în „fiecare loc". Diferitele locuri nu trebuie să fie identice, dar sunt unite „în aşa fel încât slujirea şi membrii să fie acceptaţi de toţi" . Apare astfel o asociaţie frăţească ce include „toate locurile şi toate timpurile". Catolicitatea în sens de universalitate şi posesiune în comun este introdusă în declaraţia despre unitate de la New Delhi.

A doua declaraţie despre unitate s-a elaborat la Nairobi: „Biserica cea una trebuie văzută ca o comunitate – *fellowship*[18] conciliară de biserici

---

[15] Referinţă la unicitatea şi unitatea Trupului lui Hristos, **n.n.**

[16] **Documentary History of Faith and Order**, ed.G.Gassmann, Faith and Order Paper no.159, Geneva, 1993, p.3

[17] În prelegerea intitulată **: Unity and Catholicity of the Church,** p.1, susţinută la Consultaţia pe tema recunoaşterii Botezului, organizată de Conferinţa Bisericilor Europene şi Comunitatea Bisericilor protestante din Europa (semnatare ale acordului de la Leuenberg,1973) în luna aprilie 2006 la Constantinopol, unde a avut privilegiul să participe şi semnatarul acestor rânduri

[18] Cuvântul *felloship* se redă, de obicei, în lb.română prin : camaraderie, frăţie, prietenie, confrerie. În acest vol. s-a redat fie prin *asociaţie frăţească* (formulare propusă de vrednicul de pururea pomenire părinte profesor Ion Bria cu referire la CEB, ca *asociaţie frăţească* de biserici), fie prin *comuniune*

locale care sunt unite între ele cu adevărat. În această comunitate conciliară, fiecare biserică locală posedă, în comuniune cu celelalte, întreaga catolicitate..."[19]. Această declaraţie pare a fi mai directă, dar şi mai vagă decât precedenta. Nu se explică ce se înţelege prin cuvintele .„unite cu adevărat". Structuri pentru luarea deciziilor în comun sunt presupuse probabil prin conceptul „conciliaritate", dar bisericile locale, despre care se vorbeşte la plural, continuă să existe ca organisme autonome, care pot co-exista şi în acelaşi teritoriu. Este posibil şi chiar probabil să înţelegem din această declaraţie că deja această „ comunitate conciliară" este în sine adevărata unitate, în cadrul căreia „fiecare biserică locală" continuă să existe.[20] Fiecare biserică locală are deplina catolicitate, dar numai în comuniune cu celelalte. Ca ortodocşi nu putem extrapola acest concept, acesta fiind valabil doar pentru bisericile ortodoxe, celelalte nu se conformează deplinătăţii (*catolicitatea* înseamnă tocmai conformitate cu întregul doctrinei, moralei, dreptului canonic, cultului). Conceptului de „loc" i s-a substituit la Nairobi cel de „biserică locală" şi problema diferitelor biserici locale este evitată prin presupoziţia că fiecare biserică locală în comuniune cu celelalte posedă deplinătatea catolicităţii[21].

Declaraţia de la Canberra îmbogăţeşte conţinutul celor precedente prin introducerea mai pregnantă a termenului *koinonia/*comuniune. Se face referire la atributele Bisericii : "una, sfântă, catolică (sobornicească) şi apostolică" şi se afirmă că o comuniune deplină „ va fi exprimată la nivel local şi universal prin forme conciliare de viaţă şi acţiune". Se spune în

[19] Documentary History of Faith and Order, op.cit.,p.3

[20] Prof.R.Saarinen, op.cit., p.2

[21] Trebuie să fim conştienţi că din cauza traducerii, noi nu mai mărturisim, odată cu **Crezul** niceo-constantinopolitan, **catolicitatea** Bisericii - ***katholiken Ekklesian*** în originalul grecesc - , termenul "**sobornicească**" (de origine slavă, de la *sobor*, adunare) nu acoperă conceptul originar. *Kata* - potrivit, conform; *holon*-întregului, *secundum totum, quia per totum est,* exprimă o totalitate care nu este geografică, orizontală, cantitativă, fiind opusă oricărei fragmentări a dogmei. Expresia " *Acolo unde este Hristos Iisus, acolo este Biserica universală* " ce aparţine Sfântul Ignatie,(**Smyrn**., 8,2.) , arată această unitate a plinătăţii care nu depinde nicidecum de condiţii istorice, spaţiale şi cantitative, v.: Paul Evdokimov, **Ortodoxia**, trad. din lb.franceză de Dr.Irineu Ioan Popa, arhiereu vicar, EIBMBOR,1996, p.171. Părintele Stăniloae realizează legătura dintre **catolicitate** şi **sobornicitate**, arătând că deplinătatea (catolicitatea) nu este de sine, ci se experiează de trupul ecclesial: "Biserica este un întreg organic, un organism sau un corp spiritual, o plenitudine care are totul, iar acest tot, această plenitudine e prezentă şi eficientă în fiecare din mădularele ei, din actele ei, din părţile ei. Înţelesul acesta al Bisericii precizează înţelesul ei de "corp" al lui Hristos. …Biserica are pe Hristos întreg cu toate darurile Lui mântuitoare şi îndumnezeitoare şi fiecare Biserică locală şi chiar fiecare credincios Îl are întreg, dar numai întrucât rămâne în "întregul" corpului. Aşa cum în orice celulă a unui corp e corpul întreg cu lucrarea lui, cu specificul lui, aşa este în orice mădular sau parte a ei Biserica întreagă şi prin aceasta Hristos întreg, dar numai întrucât respectivul mădular, sau respectiva parte a ei rămâne în Biserică. Mădularele nu sunt uniformizate prin aceasta, ci sunt complementare, datorită faptului că viaţa corpului întreg, sau Hristos însuşi prin Duhul Sfânt e prezent în mod activ în toate", (**TDO**, vol.2, p.284).

continuare că bisericile sunt legate împreună la toate nivelele vieţii lor.[22] La Canberra nu s-a mai spus că fiecare biserică locală este *per se* catolică (deplină), dar se înclină spre o accepţiune a catolicităţii care cuprinde nivelul universal mai accentuat decât în declaraţia de la Nairobi.

A patra şi cea mai recentă declaraţie despre unitate este cea de la Porto Alegre şi poartă titlul „ Chemaţi să fim Biserica cea una" („Called to Be the One Church"[23]). Despre catolicitate se spune: „ Catolicitatea Bisericii exprimă deplinătatea, integritatea şi totalitatea vieţii sale în Hristos prin Duhul Sfânt în toate timpurile şi locurile. Acest mister este exprimat în fiecare comunitate de creştini botezaţi, în care este mărturisită şi trăită credinţa apostolică, este predicată Evanghelia şi sunt celebrate Tainele. Fiecare biserică este Biserica deplină (catolică) şi nu doar parte a sa. Fiecare biserică este Biserica deplină (catolică), dar nu în întregimea sa. Fiecare biserică îşi împlineşte catolicitatea sa când este în comuniune cu celelalte biserici. [Noi afirmăm că deplinătatea (catolicitatea) Bisericii este exprimată cel mai vizibil prin participarea la Sfânta Împărtăşanie şi prin slujirea (preoţia) recunoscută reciproc şi reconciliată]"[24]. Ca la Canberra, şi la Porto Alegre s-a încercat rezolvarea problemei catolicităţii la nivel local şi universal, pentru ca ambele aspecte să fie evidenţiate în mod adecvat. Fiecare biserică s-ar putea numi pe sine „catolică", dar în acelaşi timp realitatea catolicităţii este împlinită comuniunea universală.[25]

Pentru a concluziona amintim şi cele *trei tensiuni* identificate de profesorul R.Saarinen.[26] *Prima tensiune* apare între cele două principii, „nici un model de unitate" şi „declaraţii despre unitate". În celebra declaraţie de la Toronto (1950,III.5), un text care până astăzi precizează cerinţele pentru ca o biserică sau o comunitate să devină membră a CEB, se precizează: „Calitatea de membru al CEB nu implică acceptarea unei anumite doctrine în privinţa naturii unităţii Bisericii". Totuşi, „bisericile membre au aprobat declaraţiile despre unitate mai sus menţionate care conţin în mod clar viziuni despre unitatea Bisericii" scrie profesorul Saarinen.[27] La New Delhi s-a vorbit despre unitate în măsura în care toţi sunt aduşi „ într-o singură asociaţie frăţească faţă de care sunt angajaţi deplin", la Nairobi despre

[22] Documentary History of Faith and Order, op. cit., 3-4
[23] A se vedea textul original pe site -ul: **www.wcc-assembly.info**; t.r. în vol. de faţă
[24] Textul dintre paranteze nu a fost cuprins în textul propus Adunării generale, ci a fost adăugat la Porto Alegre
[25] Prof.R.Saarinen, op. cit., p.3
[26] Ibid., pp.4-5
[27] Op.cit.,p.4. Nu credem că putem spune că bisericile au aprobat. Pentru noi, de exemplu, este nevoie de receptarea expresă de către Sfântul Sinod, iar pentru chestiuni majore de un sinod pan-ortodox. Am putea spune că mai apare o tensiune, între textele aprobate de reprezentanţii bisericilor şi comunităţilor în cadrul CEB şi receptarea la nivelul conducerii unei biserici.

„comuniune conciliară", la Canberra despre „ unitatea Bisericii drept *koinonia*", iar la Porto Alegre s-a spus că Biserica „ este chemată să-şi manifeste unitatea [*oneness,* faptul de a fi una **n.n.**] printr-o diversitate bogată".

A *doua tensiune* apare între *identitatea CEB ca „ asociaţie frăţească de biserici"* şi *natura unităţii drept communio/koinonia* . Dacă CEB este privit doar ca instrument al ecumenismului, trebuie să facem o distincţie clară între o *asociaţie frăţească instrumentală (i-fellowship)* şi o „reală" koinonia sau comuniune de biserici (k-fellowship). Declaraţiile despre unitate încearcă să armonizeze diferenţa dintre cele două. Al doilea concept este folosit în cazul comunităţilor creştine mondiale, de exemplu Federaţia Luterană Mondială, Comunitatea bisericească Leuenberg, ş.a., care se declară a fi comunităţi. CEB nu poate face la fel, dar încearcă totuşi să formuleze unitatea „reală" care –i serveşte ca instrument. În acest proces caracterul teologic al organizaţiei devine discutabil, bisericile ortodoxe manifestând o preocupare permanentă în acest sens, fapt reliefat în raportul Comisiei speciale.[28]

A *treia tensiune* este în legătură cu a doua şi priveşte tensiunile şi diferenţele dintre termenii *„biserică", „comuniune" şi „ asociaţie frăţească"*. În special în protestantism este obişnuit să se intre într-o comuniune (în lb.germană Kirchengemeinschaft) în care, totuşi, fiecare biserică rămâne un organism autonom. Şi noi vorbim despre Ortodoxie ca „un ansamblu de biserici locale care, din punct de vedere dogmatic, mărturisesc aceeaşi credinţă apostolică, din punct de vedere liturgic, toate folosesc ritul bizantin, celebrat în limba proprie poporului respectiv, iar din punct de vedere al organizării, sunt autonome şi autocefale, adică au conducători indigeni şi sinod propriu, fără dependenţă canonică de altă Biserică locală".[29] Declaraţiile despre unitate încearcă să formuleze un atent echilibru între autonomia unei biserici membre şi natura teologică a *koinonia.* Se discută şi despre diferite „ densităţi ecclesiale" ce aparţin diferitelor organisme. Astfel CEB ar avea mai puţină densitate ecclesială decât o comunitate confesională mondială (cum ar fi Federaţia Luterană Mondială), care la rândul său are mai puţină densitate ecclesială decât o anumită biserică membră.

Din cele de mai sus putem desprinde ideea că, în pofida faptului că unitatea este vitală pentru toate bisericile din cadrul mişcării ecumenice, lipseşte voinţa concretă, sau nu este încă timpul potrivit. Ezitările, tensiunile şi chiar contradicţiile din documente reflectă situaţia din biserici. Să

[28] A se v. t.r. în vol. de faţă

[29] Pr.Prof.Dr.Ion Bria, **Tratat de Teologie Dogmatică şi Ecumenică,** Ed.Romania creştină, Bucureşti, 1999,p.237

menţionăm două aspecte care ne privesc direct, primul pe plan local, al doilea pe plan pan-ortodox. În timp ce Biserica Ortodoxă Română este membră a CEB, a CBE (Conferinţa Bisericilor Europene) , a altor organisme ecumenice şi este parte oficială în dialoguri bilaterale şi multilaterale, există publicaţii bisericeşti locale şi centrale care adesea conţin materiale vădit anti-ecumenice (în sensul cel mai larg al cuvântului, acela de atitudine ostilă faţă de lume). Foarte gravă este şi atitudinea anti-ecumenică prezentă în anumite comunităţi monahale – toţi cei din mănăstiri ar trebui să fie, în mod special, dominaţi de iubire faţă de întreaga creaţie a lui Dumnezeu şi de dorinţa „ca toţi să se mântuiască", să înţeleagă că Biserica este revelarea iubirii lui Dumnezeu - care pare a fi de-a dreptul xenofobie. Poate ar trebui să nu se gândească doar la „pastoraţia în aşteptare", ci să plece, cel puţin temporar, în misiune, în sensul holistic al termenului, în afara ţării, în zone de risc unde mulţi „eretici" şi „schismatici" se expun diverselor pericole pentru a-L vesti pe Hristos, adesea indirect, prin asistenţă educaţională, asistenţă medicală, „advocacy", ş.a. - la Porto Alegre am fost şocaţi când, din raportul[30] său, secretarul general (funcţia executivă supremă) al CEB, Dr. Samuel Kobia, am aflat că ***într-o epocă în care ar putea fi suficientă hrana pentru toţi locuitorii planetei noastre, 852 de milioane de oameni suferă de inaniţie, mai mult cu 10 milioane decât în anul 2003, în fiecare zi 25.000 de persoane mor de foame şi de sete, dintre care 16.000 de copii, adică un copil la fiecare cinci secunde.*** Întotdeauna misiunea externă, care implică adesea *martyria,* este calea sigură pentru revigorarea unei biserici. Din teama nefondată că s-ar relativiza adevărul de credinţă, critică virulent orice apropiere prin dialog de alţi creştini, fără să ofere nici o alternativă pentru realizarea dorinţei Mântuitorului „ ca toţi să fie una". De fapt, nu există alternativă la dialogul teologic pentru realizarea unităţii – ne rugăm mereu pentru „unitatea credinţei şi împărtăşirea – *koinonia* Duhului Sfânt"- , separarea dintre noi creştinii fiind cea mai gravă contra-mărturie, să nu uităm că dezideratul musulmanilor este: „ o moschee pe săptămână în Europa". De asemenea, sunt profesori de Teologie care de la catedră emit aberaţii de genul: „ catolicii nu au loc nici în iad". Ce pot înţelege studenţii, masteranzii şi credincioşii, în general, din astfel de atitudini? Credem că, de la cel mai înalt nivel până la cel parohial, ar trebui exprimată fără echivoc opţiunea oficială a Bisericii noastre pentru dialog şi colaborare. Atitudinile fundamentaliste provin dintr-o lipsă de cunoaştere teologică şi din lipsa contactelor directe cu cei de alte confesiuni. Pe plan pan-ortodox, ne îngrijorează calitatea relaţiilor inter-ortodoxe, întâlnirile dintre ortodocşii de diferite etnii sunt

[30] **www.wcc-assembly.info**

ocazionate aproape exclusiv de întrunirile organizate de CEB, de asemenea, este regretabil că în pofida dialogului îndelungat cu bisericile pre-calcedoniene, cu toate că s-a ajuns la convergenţă hristologică, nu s-au receptat rezultatele la nivel sinodal şi, prin urmare, nu se poate ajunge la deplina unitate, manifestată prin împărtăşirea din acelaşi Potir.

Ezitările se pot explica prin teama de a nu se pierde propria identitate. Se constată astăzi această tendinţă defensivă, numită „re-confesionalizare". Am putea spune că se respectă legea conservării identităţii. Cel puţin în aceeaşi măsură în care se lansează în dialog şi colaborare, bisericile îşi redefinesc şi accentuează propria identitate confesională. Faptul este valabil şi pentru noi, dar poporul nostru a manifestat şi manifestă o mare toleranţă faţă de ceilalţi şi nu agrează limbajul denigrator, criticile aspre la adresa altora, în timp ce noi nu împlinim ce suntem datori. De fapt, adesea criticăm pe alţii că fac, sau cel puţin încearcă să facă ceea ce noi ar trebui, „cu timp şi fără timp", să facem (cercetarea credincioşilor, studiu biblic şi patristic pentru înţelegerea cultului divin şi a principiilor vieţuirii creştine, pastoraţia pe grupe de vârste, grija specială pentru tineri, asistenţa socială ş.a.).

Profesorul Grigorios Larentzakis scria că principiul „unitate în diversitate" este la fel de vechi ca şi Biserica şi nu a fost inventat de mişcarea ecumenică din ultima vreme[31], problema este înţelegerea corectă a acestui principiu şi aceasta se va întâmpla, potrivit profesorului grec ce predă la Facultatea catolică din Gratz, atunci când vom înţelege „unitatea lui Dumnezeu, Trei într-Unul", „imaginea originară" şi „ exemplul" pentru „unitatea Bisericii". Suntem chemaţi la o înţelegere profundă, mistică a unităţii Bisericii.

Amintim că în ecclesiologia ortodoxă contemporană un loc central îl are fundamentul euharistic al Bisericii şi din această perspectivă se încearcă clarificarea înţelesului catolicităţii, al unităţii şi diversităţii şi al relaţiei dintre biserica locală şi Biserica în întregime. John Meyendorff afirma că ecclesiologia ortodoxă este fundamentată pe ideea că o comunitate creştină locală, adunată în numele lui Hristos, care este prezidată de episcop şi celebrează Euharistia, este cu adevărat „biserica deplină (catolică)" şi Trupul lui Hristos – nu un „fragment" al Bisericii sau doar o parte a Trupului. Aceasta, deoarece Biserica este catolică (deplină) prin Hristos şi nu prin membrii săi. „Unde este Hristos, acolo este şi Biserica deplină (catolică)".[32] Dimensiunea locală a catolicităţii, continuă J.Meyendorff, care este unul dintre fundamentele concepţiei noastre despre episcopat, despre

[31] Vielfalt in der Einheit aus der Sich der Orthodoxen Kirche. Versuch einer Selbstdarstellung, în Okumenisches Forum, vol.8,1985, 65-87.
[32] Sf.Ignatie, **Smirn**.,8,2

sinodalitate şi despre tradiţie, este probabil acceptată în ultimii ani de toţi teologii ortodocşi şi îşi găseşte recunoaştere şi în afara Ortodoxiei.[33] Părintele Stăniloae şi-a manifestat rezerva faţă de „ecclesiologia euharistică". Aşa cum se observă din cele ce tocmai s-au spus, nu se specifică în mod clar că respectiva comunitate creştină locală, pentru a avea catolicitate, este absolut necesar să se afle în comuniune de credinţă şi iubire cu celelalte comunităţi locale, altfel s-ar pierde orice criteriu.Părintele Stăniloae scria: "Biserica este un întreg organic, un organism sau un corp spiritual, o plenitudine care are totul, iar acest tot, această plenitudine e prezentă şi eficientă în fiecare din mădularele ei, din actele ei, din părţile ei. Înţelesul acesta al Bisericii precizează înţelesul ei de "corp" al lui Hristos. …**Biserica are pe Hristos întreg cu toate darurile Lui mântuitoare şi îndumnezeitoare şi fiecare Biserică locală şi chiar fiecare credincios Îl are întreg, dar numai întrucât rămâne în "întregul" corpului** (s.n.). Aşa cum în orice celulă a unui corp e corpul întreg cu lucrarea lui, cu specificul lui, aşa este în orice mădular sau parte a ei Biserica întreagă şi prin aceasta Hristos întreg, dar numai întrucât respectivul mădular, sau respectiva parte a ei rămâne în Biserică. Mădularele nu sunt uniformizate prin aceasta, ci sunt complementare, datorită faptului că viaţa corpului întreg, sau Hristos însuşi prin Duhul Sfânt e prezent în mod activ în toate."[34] În acelaşi sens Î.P.S.Mitropolit Ioannis Zizioulas scria: „ Aşa cum o Euharistie care nu depăşeşete separările dintr-un anumit loc este o falsă Euharistie, tot astfel şi o Euharistie desfăşurată într-o izolare conştientă şi intenţionată faţă de alte comunităţi din lume nu este Euharistie autentică. Ca urmare, o biserică locală, dacă nu se doreşte a fi doar o entitate locală ci şi Biserică, trebuie să fie în deplină comuniune cu restul bisericilor locale din lume."[35] Sfântul Ioan Gură de Aur ne vorbeşte atât de frumos despre modul de adresare al Sf.Ap.Pavel : „ Bisericii lui Dumnezeu din Corint". Sf.Ap.Pavel o numeşte biserica- *ecclesia* lui Dumnezeu pentru a arăta că trebuie să fie *unită.* Dacă este a lui Dumnezeu atunci este unită şi este *o biserică- ecclesia* nu doar în Corint ci în întreaga lume- *oikumene*. Deoarece cuvântul *ecclesia* nu indică separare ci este numele pentru unitate şi armonie – *symphonia.*[36]

Profesorul Konstantinos Delikostantis observă că în Noul Testament se vorbeşte despre *ecclesia* la singular, dar şi despre biserici la plural, bisericile locale, relaţia lor nu este aceea a unei biserici „centrale" cu

[33] **The Catholicity of the Church. An Introduction,** în St.Vladimir's Theological Quarterly, vol. 17, 1973, nr.1-2 şi 5-18, aici 8
[34] Pr.Prof.D.Stăniloae,**TDO,** vol.2, p.284
[35] **Being as Communion**, London, 1985,p.258
[36] **In Epist.I ad Cor.**, Homil.I, PG 61,13

„sucursalele”.[37] Ernst Kasemann nu vede în Noul Testament baza pentru „unitatea Bisericii”, ci mai degrabă pentru diversitatea confesiunilor[38]. Teza sa ar avea sens dacă aceste confesiuni nu ar apărea ca purtătoare a separării, cum se vede prea bine astăzi, ci mai degrabă ar întruchipa „unitatea în diversitate” în sensul creştinismului primar. Cât timp domină confesionalismul, concepte ecumenice cum ar fi „unitate în diversitate” şi „diversitate reconciliată” sunt iluzorii. Nu va fi unitatea Bisericii fără descoperirea sensului autentic al catolicităţii, care nu se poate reconcilia cu confesionalismul.[39]

Unitatea şi catolicitate Bisericii nu înseamnă universalitate geografică, cu atât mai puţin universalism. George Florovsky afirma fără echivoc că termenul „catolic” nu desemnează cantitatea, ci calitatea. „Catolic” nu înseamnă universal – cei doi termeni nu sunt sinonimi. „Biserica deplină (catolică)” a fost în istorie „turma mică”... Probabil că în lume există mai mulţi eretici decât credincioşi ortodocşi, şi se poate ajunge ca ereticii să fie „pretutindeni” iar Biserica autentică să fie forţată să trăiască la marginea istoriei, în „deşert”.Nici această situaţie nu ar distruge caracterul „catolic” al Bisericii.[40] Creştinii sunt minoritari în lume (o treime din numărul total al populaţiei), ei rămân „aluatul” menit să dospească toată „frământătura”. Pare a fi atât de actuală descrierea condiţiei creştinului în lume făcută în perioada foarte timpurie a creştinismului:

„Creştinii nu se deosebesc de ceilalţi oameni nici prin pământul pe care trăiesc, nici prin limbă, nici prin îmbrăcăminte. Nu locuiesc izolat în oraşe ale lor, nici nu se folosesc de o limbă deosebită, nici nu duc o viaţă străină. Învăţătura lor nu-i descoperită de gândirea şi cugetarea unor oameni, care cercetează cu nesocotinţă; nici nu o arată, ca unii, ca pe învăţătură omenească. Locuiesc în oraşe greceşti şi barbare, cum le-a venit soarta fiecăruia; urmează obiceiurile băştinaşilor şi în îmbrăcăminte şi în hrană şi în celălalt fel de viaţă, dar arată o vieţuire minunată şi recunoscută de toţi ca nemaivăzută. Locuiesc în ţările în care s-au născut, dar ca străinii; iau parte la toate ca cetăţeni, dar pe toate le rabdă ca străini; orice ţară străină le e patrie, şi orice patrie le e ţară străină.Se căsătoresc ca toţi oamenii şi nasc copii, dar nu aruncă pe cei născuţi. Întind masă comună, dar nu şi patul.

---

[37] **Identity as Communion. Building Blocks of Orthodox Ecclesiology,** prelegere susţinută la Consultaţia pe tema recunoaşterii Botezului, organizată de Conferinţa Bisericilor Europene şi Comunitatea Bisericilor protestante din Europa (semnatare ale acordului de la Leuenberg, 1973) în luna aprilie 2006 la Constantinopol, unde a avut privilegiul să participe şi semnatarul acestor rânduri

[38] Begrundet der neutestmentliche Kanon die Einheit der Kirche?, în Exegetische Versuche und Besinnungen I, Gottingen 1961, pp.214-223, la K.Delikostantis, op.cit.,p.4

[39] K.Delikostandis, op.cit., p.4

[40] **Revelaţie, Filosofie şi Teologie,** vol.3 al operelor complete, Thessaloniki, 1983, p.42, la K.Delikostantis, op. cit., p.7

Sunt în trup, dar nu trăiesc după trup. Locuiesc pe pământ, dar sunt cetăţeni ai cerului. Se supun legilor rânduite de stat, dar prin felul lor de viaţă, biruiesc legile. Iubesc pe toţi, dar de toţi sunt prigoniţi. Nu-i cunoaşte nimeni, dar sunt osândiţi; sunt omorâţi, dar dobândesc viaţă. Sunt săraci, dar îmbogăţesc pe mulţi, sunt lipsiţi de toate, dar în toate au de prisos. Sunt înjosiţi, dar sunt slăviţi cu aceste înjosiri; sunt huliţi, dar sunt îndreptăţiţi. Sunt ocărâţi, dar binecuvântează; sunt insultaţi, dar cinstesc. Fac bine, dar sunt pedepsiţi ca răi; sunt pedepsiţi, dar se bucură, ca şi cum li s-ar da viaţă. Iudeii le poartă război ca unora de alt neam, elinii îi prigonesc; dar cei care-i urăsc nu pot spune pricina duşmăniei lor. Ca să spun pe scurt, ce este sufletul în trup, aceea sunt creştinii în lume..."[41]

Papa Ioan Paul al II-lea vorbea despre o re-evanghelizare a Europei şi făcea „mea culpa" pentru tot ce s-a întâmplat nefiresc în istoria creştinismului occidental: inchiziţia, lipsa unei poziţii ferme împotriva sclaviei şi colonialismului (în timp ce a vizitat biserica romano-catolică de pe insula Gore de lângă Dakar, Senegal, locul unde sute de ani s-a desfăşurat un mare târg de sclavi), persecutarea şi chiar condamnarea la moarte a unor oameni de ştiinţă, jefuirea Constantinopolului în timpul celei de a IV-a cruciade, ş.a. Ne aflam spre sfârşitul celui de al II-lea mileniu după Hristos, se încheiau două mii de ani de creştinism, şi se pare că doar atunci am început să realizăm că Evanghelia nu a fost primită cum ar fi trebuit, că s-au încălcat grav învăţăturile creştine în primul rând de cei care le predicau, că societatea civilă începea să impună rânduieli de sorginte creştină, respectul şi iubirea pentru toţi: femei, tineri, indigeni, persoane cu disabilităţi, iar bisericile, din cauza amplului proces de secularizare, erau tot mai ignorate.

Astăzi, *Constituţia europeană*, în curs de adoptare de ţările care fac parte din Uniunea europeană, ignoră contribuţia creştinismului la edificarea Europei, dar în acelaşi timp UE, oficial sau neoficial, cere bisericilor europene să fie factori de unitate, nu de dezbinare în Europa. De aceea s-a ajuns la redactarea, publicarea (în anul 2001) şi cererea expresă de a se adopta de toate bisericile membre ale Conferinţei Bisericilor Europene (CEC) ***Charta Oecumenica***[42]. Documentul se doreşte a fi un fel de „cod al bunelor maniere", o bază de dialog şi colaborare între bisericile europene şi între acestea şi alte religii şi concepţii despre lume şi viaţă. După cum destul de târziu şi sub influenţa organizaţiilor laice, CEB a ajuns să impună bisericilor membre, ca prin delegaţii în forurile de decizie şi în cele consultative ale CEB să fie reprezentate toate categoriile de creştini:

[41] **Epistola către Diognetus**, 5 şi 6, t.r. în : **Scrierile Părinţior apostolici,** PSB 1,EIBMBOR, Bucureşti, 1979, pp.339-340

[42] V.t.r. în :Altarul Banatului, an XII (LI), nr.7-9(2001)

hirotoniţi şi nehirotoniţi, bărbaţi, femei, tineri, indigeni, persoane cu dizabilităţi[43], iar bisericile ortodoxe au manifestat şi manifestă în continuare cea mai mare reticenţă în acest sens, tot aşa, păşind în mileniul al III-lea după ce s-a încheiat mileniul schismelor şi fărâmiţării creştinăţăţii, unitatea Bisericii a ajuns să fie cerută şi de factori politici şi sociali, altfel decât în Imperiul bizantin. Chiar dacă deplina unitate este cea eshatologică, vom recunoaşte numai ceea ce am cunoscut deja aici, realităţile eshatologice sunt o continuare, o împlinire firească a celor de aici.

Educaţia din învăţământul teologic – premisa "misiunii în unitate"

"Împărţirea studiilor teologice în cele patru secţii clasice – biblică, istorică, sistematică şi practică- este depăşită şi trebuie reconsiderată. Între consecinţele negative ale acestei împărţiri, justificată mai curând de raţiuni didactice, este şi separarea diverselor domenii ale cercetării teologice şi dezvoltarea unor discursuri mai mult sau mai puţin paralele…."[44]. De fapt întreg studiul teologic ar trebui făcut din perspectiva şi în perspectiva misiunii şi ecumenismului. Poate de aceea misiunea a fost numită "mama teologiei"[45], expresie folosită prima dată de teologul sistematician Martin Kahler. Teologia a apărut ca "o manifestare însoţitoare a misiunii creştine", scriitorii nou-testamentari nefiind cercetători ai evidenţelor, înainte de a le aşterne în scris (poate cu excepţia Sfântului Luca), ci mai degrabă ei au scris în contextul unei "situaţii de urgenţă" a unei Biserici care, din cauza întâlnirii misionare cu lumea, era forţată să teologizeze.[46]

Nici **Teologia Dogmatică** nu mai poate fi predată după o metodă comparatistă simplificatoare, cu accentuarea unor „diferenţe confesionale" care adesea nu mai sunt, sau nu au fost niciodată valabile integral[47], ci fiind

---

[43] A se vedea impresionantul document : *O Biserică a tuturor şi pentru toţi*, tradus în vol. de faţă

[44] Pr.Prof.dr.Constantin Coman, *Dialog teologic***,** în Studii Teologice, seria a III-a, anul II, nr.2 (2006), p.181

[45] David J.Bosch, Transforming Mission .Paradigm Shifts in Theology of Mission, Orbis Books, New York, 2005, pp.15

[46] Ibid.,p.,16

[47] În acest sens considerăm că este important să se analizeze studiul scris de părintele Stăniloae: *Doctrina luterană despre justificare şi cuvânt şi câteva reflecţii ortodoxe*, (Ortodoxia nr.4, 1983, p.495-508) publicat când părintele împlinea venerabila vârstă de optzeci de ani. De la început se arată că în pofida faptului că manualele de Dogmatică ortodoxă prezintă justificarea luterană ca un act prin care omul este asigurat că păcatele lui sunt iertate, fără a fi şterse (simul justus et peccator), sau fără a se produce vreo schimbare în fiinţa lui (actus forensis), din studiile teologilor protestanţi din epoca mai recentă şi chiar din textele din opera lui Luther pe care se bazează, se poate constata că "justificarea este înţeleasă de Luther adeseori ca un act care produce o viaţă nouă în fiinţa omului". Este citat teologul Peter Stuhmacher care suţine că : "Justitia Dei înseamnă pentru Luther actul

bine întemeiată biblic şi patristic, trebuie să descopere identitatea proprie a Ortodoxiei, cu deschidere ecumenică, în sensul cuceririi „celorlalţi" prin adevăr, obiectivitate şi iubire, nu prin complex de superioritate şi desconsiderare. Astăzi sunt mulţi, inclusiv în învăţământul teologic universitar, care cred că ecumenismul a intrat într-o fază delicată, cu semne accentuate de declin, situaţie amplificată şi de confundarea misiologiei cu sectologia şi de tratarea superficială a ecumenismului în învăţământul nostru teologic. Se resimt evenimentele dramatice care însoţesc schimbările din Europa (conflictele etnice, emigrarea şomajul, dezorientarea, tendinţele sincretiste, libertinajul, disoluţia familiei şi a eticii conjugale ş.a.). Bisericile, chiar din aceeaşi tradiţie, tind spre confruntare. Marile puteri nu au o viziune pentru o societate mai bună şi mai dreaptă, ci doar un plan pentru "o noua ordine mondială", poate la fel de nedreaptă ca şi cea veche. Naţiunile şi popoarele nu doresc să convieţuiască în pace cu celelalte, ci doresc să se "purifice". Procesul de unificare şi transformare a Europei într-o entitate multi-culturală va afecta întreaga omenire, nu doar locuitorii statelor membre. Europa este datoare să păstreze echilibrul spiritual. Prin urmare, eforturile titanice ale ecumenismului au nevoie de o reorientare, de asemenea, bisericile cu instituţiilor lor de învăţământ şi formare nu au cum să „şomeze", ci , dimpotrivă, acum când răul se strecoară tot mai insidios, este nevoie de maximă trezvie.

Dacă vedem Biserica nu ca o instituţie, ci drept *koinonia*, poporul lui Dumnezeu chemat să descopere iubirea lui Dumnezeu, să ofere mărturie despre prezenţa Sa restauratoare, atunci şi concepţia despre învăţământul teologic trebuie restructurată. Scopul principal al educaţiei teologice nu este simpla „producere" de candidaţi la hirotonie şi la misiune – cu alte cuvinte cadre profesionale – , care să propovăduiască şi să perpetueze adevărurile şi

---

creator-eficient al graţiei lui Dumnezeu care justifică, şi nu o însuşire a lui Dumnezeu".Viaţa nouă, despre care vorbeşte Luther este, după teologul citat, rezultatul sintezei între cele două concepţii despre dreptatea lui Dumnezeu relativă la om : "dreptatea ca un atribut al lui Dumnzeu , care se manifestă faţă de om conform comportării omului, şi dreptatea care iartă pe om şi produce în el o viaţă nouă prin mila Lui sau prin graţie". Chiar dacă teologii luterani nu ajung întotdeauna la concluzia, la care a ajuns uneori Luther, că dreptatea lui Dumnezeu îl poate face pe om după chipul Lui , dându-i posibilitatea colaborării cu El pentru a înainta în asemănarea cu El, spunând că numai Dumnezeu este activ în noua viaţă a omului, "Luther ţine cu putere să considere justificarea ca un act creator şi prin aceasta e înlăturată orice posibilitate de a concepe credinţa şi prin aceasta justificarea şi ca o operă a omului", de aceea "este o bucurie pentru noi să constatăm în această afirmaţie că chiar credinţa este considerată implicit ca o putere produsă în om de Dumnezeu şi nu ca ceva care nu aduce nici o schimbare în viaţa omului " Dar "îmbinarea dintre darul lui Dumnezeu şi folosirea lui activă de către noi este exprimată şi în toate rugăciunile şi cântările cultului divin luteran " de unde rezultă printre multe altele şi faptul că omul justificat nu rămâne încărcat de păcate,Dumnezeu neputând să i le ierte, cum se spune în "Dogmaticile noastre de şcoală", dimpotrivă el cere să i se ierte toate păcatele săvârşite, pe care ar fi putut să nu le săvârşească .

etica creştină, ci oferirea certitudinii că absolvenţii vor fi capabili să creeze comunităţi creştine autentice. De la începutul scolasticismului medieval, şi chiar după Renaştere, Teologia a fost o disciplina care utiliza metodele logicii aristoteliene, cunoaşterea raţională devenind singura formă de cunoaştere legitimă. Treptat, educaţia teologică şi-a mutat centrul din contextul euharistic/liturgic al comunitaţii locale, ajungând să pregătească doar "lideri" bisericeşti, nu întregul popor al lui Dumnezeu.[48] Este timpul ca să fie îndreptate aceste neajunsuri, granturile de cercetare fiind indispensabile în acest proces.

"Formare de formatori în studii ecumenice şi misiologice" – primul grant "Leonardo da Vinci" în domeniu teologic din România

Programul de granturi „Leonardo da Vinci" este finanţat de Uniunea Europeană şi desfăşurat in Romania sub egida Ministerul Educaţiei şi Cercetării, prin Agenţia Naţională pentru Programe Comunitare în Domeniul Educaţiei şi Formării Profesionale. Obiectivul îl constituie promovarea integrării europene prin educaţie şi a educaţiei pentru integrare, facilitarea obţinerii deprinderilor profesionale, cultivându-se diversitatea în unitate şi interculturalitatea. Programul presupune creearea unor parteneriate între centre de educaţie din România şi din ţările Uniunii Europene în scopul continuării educaţiei şi pregătirii profesionale. Proiectele se depun şi se înscriu pe o pagina de internet special creată şi se selectează prin concurs.

Promotorul şi contractorul grantului "Leonardo da Vinci" cu titlul : *Formare de formatori în studii ecumenice şi misiologice,* având ca număr de înregistrare Ro/2005/95172/Ex., este Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu, Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna". Partenerii interni sunt Universitatea "Babes-Bolyai" din Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Ortodoxă şi Universitatea "Aurel Vlaicu" din Arad, Facultatea de Teologie Ortodoxă, iar partenerii externi: The Norwegian Lutheran School of Theology (Det teologiske Meninghetsfakultet) din Oslo, Norvegia si Zentrum Okumene der Evangelishes Kirche in Hessen und Nassau din Frankfurt, Germania. Echipa de gestionare a proiectului o alcătuiesc: Rectorul Universitatii "Lucian Blaga" din Sibiu, Profesor univ.dr. Constantin Oprean – supervizare proiect, Ec.ddr. Cristina Puia- gestiune financiară, Pr.conf.univ.dr.Aurel Pavel – responsabil contacte cu partenerii; Pr.lect.univ.dr.Nicolae Moşoiu – redactor şi responsabil proiect. Colectivul

[48] Petros Vassiliadis, ***The Future of Theological Education in Europe***, în : **Oikumene and Theology**, ed. Petros Vassiliadis, 1996, pp.10- 14.

de cercetare, format prin concurs, a fost alcătuit din cadre universitatre de la Facultăţile de Teologie Ortodoxă din Sibiu, Cluj -Napoca şi Arad - de la Sibiu : Pr. conf. univ.dr. Aurel Pavel, pr.lect.univ.dr.Nicolae Moşoiu şi Prep. univ.dr. Daniel Buda; de la Cluj : Pr. asist. univ. dr. Mircea Oros şi Lect. univ. dr. Radu Preda iar de la Arad: Pr.conf.univ.dr. Mihai Săsăujan şi Asist.univ. drd. Cristinel Ioja - .care au urmat cursuri interactive şi vizite de studiu la Frankfurt sau Oslo.

Grupul care a plecat la Frankfurt, format din Pr. conf. univ. dr. Aurel Pavel, Pr.conf.univ.dr. Mihai Săsăujan, Lect.univ.dr. Radu Preda, a avut la Centrul Ecumenic al Bisericii Evanghelice din Hessen şi Nassau din Frankfurt, în perioada 8-14 mai, următorul program: în dimineaţa zilei de 8 mai li s-a prezentat istoria şi activitatea Centrului Ecumenic de către conducătorii fiecărui departament, după care organizatorii au răspuns întrebărilor oaspeţilor. După amiază au vizitat Institutul Confesional de la Bensheim unde au audiat conferinţa conducătorului Institutului, Rev. Dr. Walter Fleischmann-Bisten, cu titlul *Institutul confesional, un mod de lucru al Bisericii Evanghelice Germane.* Marţi, 9 mai au vizitat Universitatea Goethe, în special Facultatea de Teologie Evanghelică în a cărui bibliotecă s-au documentat asupra temei proiectului. După masă au audiat conferinţa *Comuniunea de lucru a Bisericilor creştine în Germania,* de Barbara Rudolph. Miercuri, 10 mai, au vizitat Seminarul Teologic al Bisericii Evanghelice Germane din Hessen şi Nassau în a cărui bibliotecă au avut ocazia să se documenteze. După amiază, directorul seminarului Prof. Dr. Peter Scherle a susţinut o conferinţa, iar apoi s-a folosit medioteca. Joi, 11 mai au audiat conferinţa susţinută de Prof. Dr. Matthias von Kriegstein cu titlul *Migraţia ca provocare pentru reflecţia teologică şi abordarea eclesială.* După amiază a avut loc o masă rotundă pe această temă, cu colaborarea oaspeţilor români şi a altor invitaţi. Vineri, 12 mai, au participat la o masă rotundă organizat de Centrul Misionar din sud-vestul Germaniei, cu titlul *Despre activitatea misionară, linii directoare şi exemple programatice.* După amiază au vizitat parohia din Raunheim unde participat la o masă rotundă pastorul Jörg Bickelhaupt, responsabil cu problemele interconfesionale ale Centrului Ecumenic. Ziua de sâmbătă a fost dedicată studiului în biblioteca Centrului ecumenic şi pregătirii contribuţiilor la diseminarea proiectului.

În perioada 15-21 mai 2006, au participat la cursul de pregătire organizat la Institutul norvegian de Teologie Luterană din Oslo, Pr. lect. dr. Nicolae Moşoiu iniţiatorul şi responsabilul proiectului, Pr.asist.dr.Mircea Oros, Asist. drd. Cristinel Ioja şi Prep. dr. Daniel Buda. Acest Institut, de grad universitar, este cel mai important centru teologic din Norvegia. Aici

studiază în prezent aproximativ 700 de studenţi, organizandu-se şi cursuri de master şi doctorat. De menţionat faptul că un fost student al Facultăţii noastre, d-l Marius Ţeican, frecventează în prezent cursurile de Master la Oslo, pregătind o disertaţie despre viaţa creştină în România în timpul dictaturii bolşevice. Marea majoritate a clerului şi a profesorilor de Religie din învătământul de stat din Norvegia au fost educaţi aici, iar din 11 episcopi câţi numără Sinodul Bisericii Luterane din Norvegia, 10 au studiat la această şcoală teologică.

Responsabii cursului de pregătire de la Oslo au fost Prof.univ.dr.Tormod Engelsvikel, reputat specialist în misiologie, şi cercetător universitar ddr. Helene Lund, care au răspuns cu deosebită amabilitate rugăminţii de a se ocupa de oaspeţii români. Stagiul a implicat audierea unor serii de cursuri interactive susţinute în limba engleză de către cadrele didactice ale Institutului, studiu şi cercetare în bibliotecă, iniţierea în istoria bisericilor precum şi în viaţa ecumenică, socială şi politică a Norvegiei, vizite de studiu.

Luni 15 mai, după prezentarea Institutului şi a resurselor de studiu şi cercetare a avut loc deschiderea oficială a cursului, în prezenţa membrilor corpului profesoral, Rectorul Institutului, Prof.univ.dr.Vidar Haanes a susţinut primul curs cu titlul *Creştinătatea în Norvegia din perspectivă istorică.* Al doilea curs cu titlul *Ecumenismul în Norvegia din perspectivă ortodoxă* a fost susţinut de Prof.univ.dr. Torstein Tollefsen, Profesor de Filosofie la Universitatea de Stat din Oslo, convertit la Ortodoxie. Ultimul curs din prima zi a fost susţinut de Prof.univ.dr. Harald Hegstadt având titlul *Religie, Biserică şi misiune în Norvegia.* A doua zi a fost rezervată următoarelor cursuri: *Abordarea unitatii din diferite perspective. Câteva provocări actuale ale dialogului ortodoxo-protestant*, Drd. Helene Lund; *Ca toţi să fie una – modelul ecumenic al Consiliului Bisericilor din Norvegia. Istoric, ultimele evoluţii în cooperarea ecumenică în Norvegia,* Ørnulf Steen, Secretar General al Consiliului Bisericilor din Norvegia; *Asistenţa socială (Diaconia) în perspectivă internaţională şi ecumenică*, Prof.univ.dr. Gunnar Heiene. La prânz a avut loc o întâlnire cu corpul profesoral al Institutului la care s-a prezentat proiectul nostru de cercetare şi s-a discutat liber despre situaţia învăţământului teologic din România şi Norvegia, precum şi despre perspectivele de colaborare, sperăm printr-un parteneriat, avându-se în vedere principiile aşa-numitului Proces Bologna. Seara zilei a fost dedicată unei recepţii oferite de Ambasada României la Oslo, la care au participat oaspeţii români şi conducerea Institutului de Teologie Luterană din Oslo. În discursul rostit de Doamna Anamaria Almăşan, însărcinată cu afaceri şi locţiitor de Ambasador, precum şi din discuţiile private cu domnul Consul Dumitru Marius Hâncu, s-a exprimat disponibilitatea autorităţilor

române de a sprijini întărirea relaţiilor culturale între România şi Norvagia, înclusiv pe linie teologică, precum şi preocuparea Ambasadei României de a face cunoscută în Norvegia arta, cultura teologică şi spiritualitatea ortodoxă a poporului român. Miercuri, 17 mai, oaspeţii români au asistat la festivităţile din faţa palatului regal organizate cu ocazia zilei naţionale a Norvegiei, au vizitat mai multe obiective culturale şi social -politice, iar după amiaza a fost dedicată studiului în bibliotecă. Joi, 18 mai au fost audiate următoarele cursuri: *Misiune în Noul Testament – referiri la situaţia contemporană,* Prof.univ.dr. Hans Kvalbein; *Misiunea din perspectivă ecumenică şi evanghelică,* Prof.univ.dr. Tormod Engelsviken; *Noi spiritualităţi şi concepţii despre Iisus în lumea contemporană,* Prof.univ.dr. Arild Romarheim. Seara a fost dedicată studiului în bibliotecă. Vineri 19 mai a cuprins, dimineaţa, cursul *Penticostalism şi creştinătate în ţările Sudului ca şi provocare pentru Biserici*, Prof.univ. dr. Terje Hegertum. La amiază, oaspeţii români au fost invitaţi să oficieze o rugăciune după tradiţia ortodoxă la care au participat mulţi studenţi şi corpul profesoral. După amiază au fost vizitate mai multe biserici istorice din Oslo, precum şi Centrul Norvegian de Misiune pentru Est, unde au avut o discuţie interesantă cu domnul Ed Brown, responsabil cu drepturile omului al acestui Centru. Sâmbătă, 20 mai Prof. univ.dr. Øystein Lund, Directorul de studii al Institutului a susţinut ultimul curs cu titlul *Concepţii pedagogice şi mijloace moderne în predarea religiei şi a teologiei.* În discursul de încheiere a cursului, domnul Lund a exprimat, în numele conducerii Institutului, disponibilitatea dezvoltării unui parteneriat între Institutul de Teologie din Oslo şi Facultatea de Teologie Andrei Şaguna din Sibiu. După masă a fost vizitată casa memorială a teologului norvegian Hans Nielsen Hauge şi s-a realizat evaluarea întregii săptămâni de studiu.

Considerăm că participarea la acest grant european de cercetare şi formare profesională a fost un mare privilegiu, oferindu-ni-se posibilitatea de a cunoaşte experienţa misionară şi ecumenică a două centre reprezentative în aceste domenii, dar şi ocazia de a lucra în "stil european" la un proiect de cercetare. După cum se ştie, Ministerul Educatiei şi Cercetării din România cere astăzi cadrelor universitare să scrie proiecte de cercetare, care să răspundă condiţiilor Uniunii Europene, acestea facând parte integrantă din procesul de armonizare a învăţământului nostru universitar cu cel european.

Volumul de faţă este rodul colaborării celor şapte beneficiari ai grantului european de cercetare "**Leonardo da Vinci"** şi face parte din procesul diseminării rezultatelor. Obiectivele principale ale proiectului "**Leonardo da Vinci"** au fost perfecţionarea cadrelor didactice, îmbunătăţirea conţinutului şi metodelor predării **doctrinei** creştine, **misiunii**

şi **ecumenismului**, crearea de relaţii şi parteneriate între instituţiile implicate, precum şi semnalarea şi propunerea de metode pentru implementarea de programe şi instituţii la noi în ţară, scopul fiind **formarea** studenţilor şi masteranzilor, care la rândul lor vor **forma** comunităţi în care să primeze iubirea şi toleranţa, facilitându-se astfel "**misiunea în unitate**". A fost o experienţă unică, de mare valoare pentru care suntem profund recunoscători tuturor celor care au contribuit, în special doamnei Ulrike Smith Hesse de la Frankfurt şi domnului profesor Tormod Engelsviken de la Oslo, care au răspuns fără nici o ezitare cererii noastre de a colabora la realizarea proiectului, reputatul misiolog norvegian acceptând cu multă dragoste şi să scrie prefaţa acestui volum.

Volumul cuprinde într-o versiune românească de studiu cele cinci documente despre misiune elaborate de CEB între anii 1980-2005, Raportul Comisiei speciale pentru participarea ortodoxă la CEB, alte câteva documente ecumenice importante precum şi studiile scrise de cei şapte beneficiari ai grantului. Se doreşte ca acest volum să fie şi o contribuţie la pregătirea celei de a treia Adunări ecumenice europene ce se va desfăşura la Sibiu în luna septembrie 2007, sub genericul : "*Lumina lui Hristos luminează tuturor. Speranţă pentru reînnoire şi unitate în Europa*". Cititorul se va familiariza cu **elemente de istorie**, **doctrină** şi **practică misionară** dintr-o **perspectivă ecumenică**, menite să lărgească orizontul cunoaşterii şi să faciliteze înţelegerea realităţilor contemporane.

17 septembrie 2006,

prăznuirea Sfintei Sofia şi a fiicelor sale,
Sfintele Martire Pistis, Elpis şi Agapis

Preot lect.univ.dr.Nicolae Moşoiu
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Andrei Şaguna" din Sibiu

ISTORIE

Misiunea Bisericii şi Ecumenismul

Enciclica patriarhală şi sinodală din 1902

Preafericiţilor şi preasfinţiţilor patriarhi ai Alexandriei şi Ierusalimului şi către preasfintele biserici surori întru Hristos- autocefale ale Rusiei, Ciprului, Greciei, României, Serbiei şi Muntenegrului.

Prea sfinţi conducători ai venerabilei Biserici ortodoxe autocefale, ne-au scris scrisori irenicole ca replică a anului nostru cu privire la alegerile noastre (după dorinţa Domnului) şi ridicarea la preasfântul apostolic şi patriarhal Tron, suntem bucuroşi să observăm vechea şi indestructibila legătură manifestată cu toată plăcerea şi căldura, şi cuvintele iubirii evanghelice, cu atâta căldură exprimate, şi rugăciunile fierbinţi adresate Domnului şi Bisericii lui Hristos.

Această aparenţă a frăţietăţii care se roagă împreună în Hristos şi este unită într-o armonie sacră încălzeşte sufletele noastre spre o continuă şi efectivă prietenie şi a trezit în noi speranţe mai mari pentru o cultivare mai fructuoasă a relaţiilor reciproce dintre Biserici care împărtăşesc aceeaşi opinie cu o viziune spre o mai splendidă şi abundentă recoltă religioasă. Ne declarăm plini de cele mai bune intenţii şi cu bucurie primim cele mai sincere asigurări ale Sfintelor Biserici dintre care cea mai sfântă soră care poartă cele mai mari onoruri între Bisericile din Statele Ortodoxe (vorbim despre Bisericile Ortodoxe din toată Rusia) ne-a adus mari consolări prin a se adresa ea însăşi după cum urmează:

„Chemarea la pace şi iubire fraternă şi prietenia reciprocă intensă cu care v-aţi adresat nouă şi altor Biserici autocefale va stârni un ecou şi compromisuri în inimile tuturor creştinilor ortodocşi care sunt sincer devotaţi Bisericilor mame. Despărţiţi din motive istorice şi diferenţe de limbaj şi naţionalitate, Sf. Biserici locale ale lui Dumnezeu îşi găsesc unitatea în iubire reciprocă şi şi curajul într-o prietenie strânsă a uneia cu

alta; şi ei primesc putere ca să facă progrese în credinţă şi devoţiune, respingând „ostilitatea şi proclamând Evanghelia universală.”

Acelaşi spirit al iubirii fraternale şi al unităţii derivă din sursa divină a Evangheliei care respiră vitalitate prin cuvinte şi expresii trimise prin scrisori între Bisericile surori: „Ei ne dau curaj şi forţă, şi nu asigură prilejuri de bucurie urmând lui Dumnezeu prin schimbul fraternal de salutări şi iubire spre a căuta de asemenea sfatul lor înţelept în probleme în care ambele studii şi judecăţi pot fi considerate oportune de către Biserici şi de asemenea realizarea cu succes a acestor lucruri bune spre beneficiul Bisericilor locale şi întregii Biserici al cărui Cap este Hristos.

Încurajate cu suscces de un asemenea suport frăţesc şi având în minte sfatul Sf. Apostol Pavel către Corinteni şi către toţi, de toate vârstele care cred în Hristos: „Vă rog, prieteneşte, în numele Domnului nostru Iisus Hristos, ca să vorbiţi aceleaşi lucruri, şi să nu fie nici o dispută între Voi; fiţi doar buni unii cu alţii în acelaşi cuget şi în aceeaşi gândire”, am decis să sugerăm Sf. nostru Sinod să delibereze un plan despre care noi credem că este bun şi sfânt şi se bucură de consideraţii serioase. Cu o viziune spre o mai clară formulare şi o mai uşoară studiere a ordinii naturale religioase, noi comunicăm acest plan venerabililor şi dragilor noştri fraţi în Iisus Hristos din Sinod; şi noi le-am cerut, indiferent de cine Sfânta noastră Biserică a lui Hristos o consideră oportună să facă un schimb de opinii dintre Sfinţii patriarhi şi a celor mai apreciaţi conducători ai Bisericilor autocefale din aceste locuri.

După o pregătire amănunţită ei au căzut de acord în unanimitate sinodală cu privire la dragii noştri episcopi adunaţi în sfântul Sinod, dar stând ferm în acord cu prevederile Bisericii primare (care spune că episcopii şi preoţii Bisericii iau legătura unii cu alţii prin scrisori, trimiţând în scris problmele şi soluţiile lor, conducând şi având grijă fraternală fiind într-un gând şi într-un cuvânt, noi procedăm prin a schiţa întrebările care au fost aprobate de Sinod. Ele nu ridică nici o altă problemă nouă dar pun mai departe probleme care vor fi pentru ceva timp subiecte de studiu comun, având obiectivul unei iluminări reciproce a Bisericilor locale ale Lui Iisus Hristos. Ele, motivate (desigur de intenţii similare pentru binele general, cu bucurie (noi credem) vor accepta şi vor considera oportună această cercetare şi cercul spiritual intercomunitar: nu este numai să fii perceput pragmatic dar este de asemenea dirijată de chemarea cu care fiecare dintre noi am fost chemaţi de Iisus Hristos prin favoarea şi binecuvântarea Domnului spre a păzi Bisericile Lui Sfinte, prin a fi preocupaţi de salvarea tuturor oamenilor.

Este, într-adevăr, necesar ca cei care sunt aleşi pentru conducerea spirituală să-şi mărească atenţia pentru binele tuturor creştinilor astfel încât cea mai preţioasă coroană a iubirii să fie capabilă să rodească mai mult în acord cu voinţa lui Dumnezeu. Iată de ce considerăm că ceea ce ar trebui să facă în primul rând preoţii Bisericii autocefale este să examineze ceea ce ar aduce beneficiu, dar care încă nu s-a făcut, şi ceea ce s-ar putea face dinainte ar trebui şi trebuie făcut, să ne adunăm cu toţi credincioşii ortodocşi în unitate de credinţă şi în respect reciproc; şi ce ar mai trebui după aceea făcut ca să întărim pe mai departe sfânta noastră credinţă ortodoxă şi să apărăm cu mai multă tărie Sfintele Biserici ale lui Dumnezeu, împotriva asaltului spiritului contrar al acestor timpuri.

Este binecuvântat de Dumnezeu, şi în acord cu Evanghelia să căutăm memoriile celor mai Sfinte Biserici autocefale cu referire la prezentele şi viitoarele relaţii cu cele două mari grupări creştine, vis-a-vis de Biserica din Vest şi cea protestantă. Desigur unirea cu ei şi cu toţi cei care cred în Hristos cu noi în credinţa ortodoxă şi în inimă pioasă doresc (simt dorinţă) a tuturor creştinilor care stau ferm în doctrina evanghelică a unităţii şi este suficient subiectul rugăciunilor fierbinţi şi continue. Dar, în acelaşi timp noi nu ne îndoim că această dorinţă pioasă, vine pe fondul unei persistenţe a acest biserici în doctrine care s-au fixat odată cu trecerea timpului, ele par că nu tind să se unească în acelaşi drum al unităţii, pentru că sunt fixate în adevărul istoric al Evangheliei. Este turismul pe care Biserica catolică l-au găsit şi la Apostoli şi susţinută de dumnezeieştii Părinţi, în Conciliile ecumenice, şi acesta este capul, care e Hristos, marele stăpân, care o aduce cu propriul sânge, şi aceasta în concordanţă cu Apostolii ea este pilonul şi temelia adevărului şi trupul lui Hristos. Această sfântă Biserică este una în ceea ce priveşte identitatea de credinţă şi asemănarea manierelor, fiind la unison cu deciziile celor şapte sinoade ecumenice, şi trebuie să fie numai una, nu mai multe, diferind una de alta prin dogme şi instituţii eclesiale fundamentale: Dacă, în orice problemă în care e imposibil la oameni, dar cu putinţă la Dumnezeu, nu putem încă spera la o uniune a tuturor, pentru că pronia cerească este constantă şi activă şi oamenii sunt ghidaţi după evanghelia iubirii şi a păcii. Iată, de ce dacă aceste idei ar putea fi acceptate de fraţii sfinţi, pentru a fi urmate suntem îndreptăţiţi să aducem aceste întrebări: Dacă procentul este timpul potrivit pentru conferinţe preliminare, pentru a pregăti terenul spre o înfrăţire şi să determinăm, prin acord comun a tuturor membrilor bisericilor ce ar putea fi considerată cea mai bună cale.

În mod clar, relevant pentru unitatea creştinismului ar fi acele întrebări, cu precădere la problema bisericilor din Occident care s-au separat recent de Biserica Romei şi îşi zic „vechii catolici”, şi care spun că acceptă învăţătura Bisericii nedespărţite dinainte de secolul nouă şi hotărârilor celor şapte sinoade ecumenice, ei declară că fac parte deja din Biserica ortodoxă şi aşteaptă unirea ca un fapt formal deja împlinit. Zelul impetuos pentru adevărul creştin şi iubirea evanghelică, a acestor creştini pioşi este binevenită şi salutară. Evoluţiile conferinţelor lor sunt bine cunoscute întregii lumi creştine, aşa cum sunt şi cărţile şi lucrările lor de dogmatică şi liturgică simbolică.

O opinie clară cu privire la practica liturgică, a credinţei, nu ne-a parvenit încă, dar diferitele opinii cu privire la ea sunt expuse de oamenii bisericii noastre, de cei care i-au cunoscut, cel mai aproape şi de cei care i-au studiat de la distanţă: unii dintre ei au decis că în ceea ce priveşte punctele importante dogmatice, această confesiune este încă departe de Ortodoxia ideală, şi alţii din contră, o consideră ca neavând diferenţe atât de mari încât să pericliteze unitatea de credinţă şi comuniune eclesială, dar să înveţe şi să accepte adevărata învăţătură sănătoasă în acord cu Trandiţia. Gândim că este binevenit să invităm aceste puncte de vedere fraternale şi pioase pe această problemă importantă, ca să faciliteze această realitate creştină a unităţii cu noi toţi creştinii de pretutindeni.

Deloc mai puţină atenţie, nu merită în opinia noastră-problema calendarului comun, despre care s-a mai discutat şi s-a propus, în special reformarea calendarului iulian care a fost preluat timp de secole de Biserica Ortodoxă, sau acceptarea celui georgian, a cărui formă este mai defectivă din punct de vedere creştin, cel târziu fiind mai exact, considerăm astfel schimbările paştelui eclesial după acorduri reciproce.

În aceste studii, vedem că opiniile care ţin de Biserica Ortodoxă, care au făcut cercetări speciale cu privire la această problemă sunt împărţite. Nu Numai că ei cred că este foarte mică nevoie de schimbare. Alţii sugerează cea mai bună precizie şi măsurarea cronologică sau măcar o uniformizare universală. Şi ei susţin practica Bisericii Occidentale ca fiind rezonabilă, poate în aşteptarea unor beneficii religioase în opinia lor. Deci în timpurile noastre discuţiile s-au identificat, la fel şi propunerile de ambele părţi, amândouă de natură ştiinţifică şi religioasă, fiecare din ţările ortodoxe au o clară înclinaţie, ori spre schimbarea calendarului ortodox, ori spre reformarea lui. Şi această problemă este de o importanţă eclesială şi ni se pare corect şi nouă să schimbăm cu alte biserici ortodoxe informaţii spre

formarea unui punct de vedere unitar. Deci, biserica noastră slăvită întru Hristos consideră acest schimb de opinii, ca fiind o indicaţie foarte simplă a acestei comuniuni spirituale, care ar trebui să fie menţionată în toate preocupările (întrebările) şi care este cea mai eficientă o Ortodoxie. Să sperăm că rugăciunile sincere vom găsi un ecou spre înfrăţire în inimile Bisericilor surori, şi să primim aprobarea iubirii frăţeşti. Noi credem, deasemenea, în beneficiile comune aşteptate din schimburile reciproce, a mai mare putere morală a bisericilor sfinte în Hristos, poate fi demonstrată încă odată lumii întregi.

Pentru opusa ei şi posesia adevărului de neschimbat este indestructibila unitate a Bisericilor locale. Cu aceste speranţe şi convingeri pe care se bazează ţelul nostru inspirat, a acestor conducători venerabili, care conduc Biserica lui Dumnezeu şi Sfintele sinoade, că Bisericile lor să fie glorioase şi învingătoare, ne rugăm Domnului din toată inima ca toată credinţa ortodoxă să creeze un scut invincibil şi urmăm de asemenea multe bucurii şi sănătate şi viaţă lungă Patriarhului, Preasfinţitului, care este foarte iubit şi dorit de noi.

trad. Pr.conf.univ.dr. Aurel Pavel
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Andrei Şaguna" din Sibiu

Enciclica patriarhiei ecumenice,1920, „către Bisericile lui Hristos de pretutindeni”

„...iubiţi-vă unul pe altul, din toată inima, cu toată stăruinţa”
1 Petru 1,22

Biserica noastră susţine că apropierea dintre nenumăratele Biserici Creştine şi înfrăţirea dintre ele nu este exclusă de diferenţele doctrinare care există între ele. În opinia noastră o asemenea apropiere este chiar de dorit şi necesară. Aceasta este folositoare din multe puncte de vedere pentru interesul real al fiecărei Biserici în parte şi a întregului Trup creştin, şi de asemenea pentru pregătirea şi înaintarea spre acea unitate binecuvântată care va fi completată în viitor în acord cu voia Domnului. De aceea, considerăm că timpul prezent este cel mai favorabil pentru a duce mai departe această importantă problemă şi pentru a o studia împreună.

Chiar dacă în acest caz, din pricina vechilor prejudicii, practici şi pretenţii, dificultăţile care au primejduit adesea încercările de unire în trecut pot apare ori pot fi crescute iar, cu toate acestea, în viziunea noastră, din moment ce suntem preocupaţi în acest stadiu iniţial numai de contacte şi apropieri, aceste dificultăţi sunt de o importanţă minoră. Dacă există voinţă şi intenţie bună, ele nu pot şi nu ar trebui să creeze un obstacol de neînlăturat.

De aceea, considerând un asemenea obstacol ca ne posibil şi neavenit, mai ales în viziunea plină de speranţă a „Ligii Naţiunilor”, riscăm să exprimăm mai jos, pe scurt, gândurile noastre şi părerea noastră privind modul în care înţelegem această apropiere şi contact şi cum considerăm ca aceasta să se realizeze; cu responsabilitate cerem şi invităm judecăţile şi opiniile celorlalte Biserici surori din Est şi a venerabilelor Biserici creştine din Vest şi de oriunde din lume.

Credem că următoarele două măsuri, vor contribui într-o mare măsură la apropierea care este atât de mult de dorit şi care ar fi atât de folositoare, şi credem că ambele vor fi pline de succes şi vor aduce folos.

Mai întâi, considerăm ca necesară şi indispensabilă înlăturarea şi abolirea tuturor neînţelegerilor şi amărăciunilor reciproce dintre diferitele Biserici care apar din tendinţa unora dintre ele de a momi şi a converti la propria confesiune adepţii altor confesiuni. Aceasta pentru că nimeni nu poate ignora ceea ce, din nefericire şi azi se întâmplă în multe locuri, tulburând pacea internă a Bisericilor, mai ales în Est. Multe tulburări şi suferinţe sunt cauzate de alţi creştini stârnindu-se mare mânie şi duşmănie, cu rezultate atât de nesemnificative, prin această tendinţă a unora de a face prozeliţi şi a momi membrii altor confesiuni creştine.

După această esenţială „restabilire" a sincerităţii şi a încrederii între Biserici, considerăm,

În al doilea rând că, mai presus de toate, dragostea ar trebui să înflăcăreze şi să întărească Bisericile, astfel încât ele ar trebui să nu se mai considere unele pe altele ca străine şi externe, ci ca înrudite şi ca fiind parte a aceleiaşi case a lui Hristos şi „împreună moştenitoare şi mădulare ale aceluiaşi trup şi împreună părtaşi ai făgăduinţei lui Dumnezeu în Hristos Iisus" (Efeseni 3, 6).

Pentru că, dacă diferitele Biserici sunt inspirate de dragoste şi o plasează înainte de orice altceva în judecata lor despre alte Biserici şi în relaţiile lor cu ele, în locul creşterii şi răspândirii disensiunilor existente, ele vor fi în stare să reducă şi să diminueze aceste disensiuni.

Prin arătarea unui drept interes frăţesc în ceea ce priveşte condiţia, bunăstarea şi stabilitatea celorlalte Biserici; prin disponibilitatea de a arăta interes faţă de ceea ce se întâmplă în acele Biserici şi de a dobândi o mai bună cunoaştere a lor şi prin bunăvoinţa prietenească de a oferi sprijin şi ajutor reciproc, multe lucruri bune vor fi câştigate pentru slava şi folosul tuturor şi a trupului creştin. După părerea noastră, o asemenea prietenie şi o dispoziţie primitoare a Bisericilor între ele, poate fi arătată şi demonstrată în particular în următoarele moduri:

a) prin acceptarea unui calendar uniform pentru celebrarea marilor sărbători creştine în acelaşi timp de către toate Bisericile;
b) prin schimbul de scrisori frăţeşti, cu ocazia marilor sărbători ale anului bisericesc, aşa cum se obişnuieşte şi cu alte ocazii excepţionale;
c) prin relaţii strânse de prietenie între reprezentanţii Bisericilor de oriunde ar fi ei.
d) Prin relaţii de prietenie între şcolile teologice şi profesorii de teologie; prin schimburile de păreri teologice şi eclesiastice şi a altor lucrări publicate în fiecare Biserică;
e) Prin schimbul de studenţi pentru o mai completă pregătire între seminariile diferitelor Biserici;

f) Prin convocarea conferinţelor pan-creştine pentru a examina întrebări de interes comun pentru toate bisericile;
g) Prin studiul istoric imparţial şi adâncit al diferenţelor doctrinare atât prin seminarii şi cărţi;
h) Prin respectul reciproc pentru obiceiurile şi practicile din diferite Biserici;
i) Prin permiterea folosirii reciproce în comun, a capelelor şi a cimitirelor pentru funerariile şi înmormântările credincioşilor altor confesiuni care mor în pământ străin;
j) Prin deciderea chestiunii despre căsătoriile mixte între confesiuni;
k) În ultimul rând prin asistenţa mutuală din toată inima pentru biserici în străduinţa lor pentru propăşire religioasă, caritate, etc.;

Un astfel de contact sincer şi apropiat între Biserici, va fi din ce în ce mai folositor şi profitabil pentru întregul trup al Bisericii, căci nenumăratele pericole ameninţă nu numai o anume Biserică, ci pe toate. Aceste pericole atacă chiar temelia credinţei creştine şi esenţa vieţii şi societăţii creştine. Pentru că groaznicul război mondial care tocmai a luat sfârşit, a adus la lumină multe simptome nesănătoase din viaţa popoarelor creştine şi a descoperit adesea marea lipsă de respect chiar şi pentru principiile elementare ale dreptăţii şi caritătii. Astfel aceasta înrăutăţeşte starea rănilor deja existente şi deschide altele noi şi de o mult mai materială natură, care cere atenţia şi grija tuturor Bisericilor. Alcoolismul, care creşte în fiecare zi; sporirea luxului inutil sub pretextul îmbunătăţirii vieţii şi a înveselirii ei; voluptatea şi plăcerea cu greu acoperite de cloaca libertăţii şi indecenţei din literatură, pictură, teatru şi din muzică, sub respectabilul nume al dezvoltării bunului gust şi a cultivării artei fine; zeificarea bogoţiei şi contestarea înaltelor idealuri; toate acestea şi altele asemenea, întrucât ameninţă însăşi esenţa societăţii creştin sunt de asemenea probleme actuale cerând şi într-adevăr necesitând studiul şi cooperarea comună de către Bisericile creştine.

În cele din urmă, este datoria Bisericilor care poartă numele sfânt al lui Hristos să nu mai uite şi să nu mai neglijeze nici o dată noua şi marea poruncă a iubirii. Nici nu mai trebuie să continue să cadă cerşind milă în urma autorităţilor politice, care, aplicând cu adevărat spiritul Evangheliei şi al învăţăturii lui Hristos, deja au alcătuit sub fericite auspicii aşa numita Lgă a Naţiunilor cu scopul de a apăra şi cultiva caritatea şi înţelegerea între popoare.

Pentru toate aceste motive, fiind noi înşine convinşi de necesitatea stabilirii unui contact şi a unei ligi (frăţii) între Biserici şi crezând că celelalte Biserici împărtăşesc convingerea noastră ca şi participanţi, cel puţin ca început, le cerem tuturor să ne trimită, ca răspuns, o decizie cu

gândurile şi părerea lor în această problemă, astfel încât, după ce s-a ajuns la acordul şi resoluţia comune, să putem purcede împreună la realizarea ei, şi astfel „grăind adevărul în iubire, să creştem întru toate pentru El, Care este capul – Hristos. Din El, tot trupul bine alcătuit şi bine-încheiat prin toate legăturile care şi dau tărie, îşi săvârşeşte creşterea, potrivit lucrării măsurate fiecăruia din mădulare, şi ne zideşte întru dragoste (Efeseni 4, 15-16)

Ianuarie, anul de graţie, 1920

Patriarhia Constantinopolului

trad. Pr.conf.univ.dr. Aurel Pavel
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Andrei Şaguna" din Sibiu

Raportul final al consultării referitoare la „Ecumenismul în sec. XXI”

„Pentru pacea lumii întregi, stabilitatea Sfintelor Biserici ale lui Dumnezeu şi pentru Unirea tuturor, Domnului să ne rugăm”

1. În spiritul acestei rugăciuni, Consiliul Ecumenic al Bisericilor, a invitat un grup de 106 reprezentanţi ai Bisericilor, organisme sau ministere specializate, consilii ale Bisericilor regionale şi naţionale, comunităţi creştine mondiale şi organizaţii ecumenice internaţionale, la o consultare despre „***ECUMENISMUL ÎN SEC. XXI***”, care a avut loc la Chavannes-de-Borgis, în Elveţia, din 30 noiembrie la 3 decembrie 2004.

2. Necesitatea acestei consultări vine din faptul că, creştinii sunt confruntaţi cu noi provocări în lume şi au nevoie să lucreze împreună într-un mod nou şi eficace pentru a răspunde chemărilor lumii din perspectiva Evangheliei lui Iisus Hristos.

Mişcarea ecumenică

3. O bogată istorie de tradiţii şi realizări ecumenice s-a aflat în fruntea acestor schimbări. Termenul „ecumenic” acoperă complet căutarea unităţii creştine vizibil realizată prin studiul teologic, mărturie comună în sarcina universală a misiunii şi evanghelizării, precum şi în diaconie şi promovarea dreptăţii şi păcii.

4. Participarea la mişcarea ecumenică rezultă şi duce la credinţa împărtăşită în Trinitate şi în valorile creştine comune. Înainte de a fi răstignit, Iisus s-a rugat pentru ucenicii Săi şi pentru toţi creştinii: „să fie una ca Tine, Tată, Tu eşti în mine şi eu în Tine; „şi ei să fie una în noi, aşa încât lumea să creadă că Tu m-ai trimis” (Ioan 17,21). Unitatea creştină este deci în raport cu unitatea Trinităţii. De aici rezultă că noi suntem stăruitor chemaţi să transformăm mentalitatea noastră egocentrică în dragoste

dezinteresată faţă de celălalt şi de societatea din care facem parte. Aşa cum Hristos este unul cu Tatăl, şi noi, ca şi creştini suntem chemaţi la unitate. Noi avem datoria să arătăm că şi creştinismul este o unitate în care toţi suntem unul singur. Apartenenţa lor comună se bazează pe unitatea de acţiune a lui Dumnezeu Tatăl, în Fiu şi Duhul Sfânt. În consecinţă, reînnoirea mişcării ecumenice invită pe toţi cei care sunt împuterniciţi să depăşească frontierele actuale, să acţioneze unii cu ceilalţi şi cu societatea.
„Este un apel de a mărturisi unitatea făcând o folosire optimă a capacităţilor,, istoria, experienţa, angajamentul şi tradiţia spirituală a tuturor participanţilor. Asta presupune să ne supunem unii altora şi să încercăm să înţelegem voinţa Domnului în spiritul căinţei şi a reconcilierii."

5. Mişcarea ecumenică este astăzi condusă, la diferite nivele, de Biserici care acţionează şi ele prin organisme sinodale (cum ar fi Consiliul ecumenic al Bisericilor, organizaţiile ecumenice regionale, asociaţii subregionale şi consiliile naţionale ale Bisericilor), comunităţi creştine mondiale, comunităţi ecumenice, organizaţii misionare, facultăţi şi asociaţii teologice, instituţii ecumenice şi centre de formare pentru laici, precum şi organisme sau ministere specializate, organizaţii ecumenice internaţionale şi multe alte organizaţii ecumenice. Este evident că mişcarea ecumenică depăşeşte mult orice instituţie şi înglobează pe toţi cei care aspiră la unitate şi visează să audă o voce creştină comună despre întrebările actuale arzătoare.

O epocă a schimbării

6. Mişcarea ecumenică trăieşte şi acţionează într-o lume în constantă evoluţie. Mediul politic este foarte diferit de cel din sec. XX. Lumea actuală este dominată de o concentrare de putere şi bogăţie extreme. Pe când unii încearcă să-şi afirme identitatea ţinând cont de forţele mondializării, tot mai mulţi oameni se identifică în termeni religioşi.

7. Este în acelaşi timp o lume a noilor tehnologii atrăgătoare şi o lume unde milioane de persoane suferă de foame şi sunt victime ale unei violenţe nemăsurate. Mediul înconjurător este ameninţat de distrugere prin lipsa de respect faţă de creaţie.

8. În mai multe regiuni, oamenii sunt din ce în ce mai convinşi că o altă lume este posibilă. Ei caută o lume ghidată de un simţ profund al discernământului spiritual. Creşterea societăţii civile transformă comunităţile şi naţiunile. Cei care au fost în mod tradiţional marginalizaţi şi excluşi luptă pentru ca o lume mai dreaptă şi mai calmă să fie posibilă.

9. Aceste schimbări afectează şi Bisericile. Scăderea frecventării anumitor Biserici europene şi nord-americane va avea consecinţe asupra

resurselor materiale ale organismelor ecumenice pe viitor, invitând la noi relaţii de parteneriat autentic între Bisericile din Nord şi cele din Sud. Proliferarea organizaţiilor neguvernamentale a creat un mediu mai competitiv unde Bisericile şi instanţele care depind de ele luptă câteodată pentru a supravieţui, dar ea deschide şi noi posibilităţi de parteneriate şi coaliţii în favoarea păcii, dreptăţii şi salvării creaţiei.

10. Acest lucru a transformat viaţa ecumenică a Bisericilor. Pe când noi actori ecumenici importanţi nu sunt formal inseraţi în structurile existente, anumiţi membri ai familiei ecumenice nu se simt apreciaţi de ceilalţi. Multe organizaţii ecumenice noi au fost create, ne temem însă că toate aceste instanţe ecumenice nu mai sunt susţinute. Bisericile se plâng că există prea multe nivele de „apartenenţă". O coordonare insuficientă din partea organismelor confesionale şi ecumenice poate conduce la o dedublare a eforturilor. Se pun întrebări referitoare la participarea şi la finanţarea mişcării ecumenice.

11. Structurile originare ale mişcării ecumenice au fost stabilite de decenii, pe când lumea şi Bisericile erau într-o situaţie foarte diferită. Lumea ne sfidează astăzi într-un mod pe care nu-l cunoşteam înainte.

Ecumenismul în sec. XXI

12. În aceşti ultimi ani, s-a discutat în diverse forumuri despre efectele transformării lumii asupra mişcării ecumenice. În noiembrie 2003 o consultare despre „reconfigurarea lumii ecumenice" care s-a ţinut la Antelias, în Liban, a subliniat importanţa acestor întrebări şi a cerut noi discuţii pentru a „revitaliza mişcarea ecumenică şi să determine ca noile structuri şi acţiuni să răspundă la realităţile schimbătoare ale lumii". Pe această linie, întâlnirea de la Chavannes-de Bogis a urmărit studiul şi a căutat să găsească o nouă configurare sau o remodelare pentru a întări relaţiile şi structurile ecumenice ţinând cont de noile provocări menţionate în prealabil. Noul studiu al structurilor şi relaţiilor ecumenice actuale (Inventaire de l'Oikouméné), reflectările despre ecumenismul din sec. XXI, ambele documente editate de Consiliul Ecumenic al Bisericilor (2004) şi reacţiile Bisericilor la raportul Consultării de la Antelias (2003) au furnizat elemente preţioase pentru deliberările acestei consultări.

Recunoscând că orice discuţie despre structuri trebuie să se refere la valori şi la scopul mişcării ecumenice, s-a degajat perspectiva următoare:

13. Noi dorim ca mişcarea din sec. XXI să fie un spaţiu deosebit:

- unde tot mai mulţi creştini să fie împuterniciţi în opera de unitate creştină şi unde frăţia între Biserici să se întărească;

- unde o cultură deschisă şi cu spirit ecumenic să fie stimulată în viaţa cotidiană a oamenilor, acolo unde ei trăiesc, şi unde formarea ecumenică să fie o prioritate la toate nivelele vieţii Bisericii, de la nivel local la nivel mondial;

- unde spiritualitatea să fie baza vieţii comune a creştinilor şi unde, ca indivizi, Bisericile şi organismele, creştinii să poată să se roage împreună şi să se încurajeze a discerne voinţa lui Dumnezeu pentru vieţile lor.

- unde toţi, incluzând marginalizaţii şi excluşii, să fie primiţi în comunităţi deschise şi afectuoase;

- unde relaţiile bazate pe încredere mutuală să se întărească între toţi componenţii familiei ecumenice;

- unde orice creştin să fie susţinut în practicarea unei conduceri responsabile şi unde Bisericile şi organizaţiile creştine să fie mutual responsabile;

- unde diversitatea culturilor şi tradiţiilor să fie recunoscută ca o sursă de creativitate;

- unde să se manifeste înţelegere faţă de cei ce au convingeri religioase diferite şi unde să se încurajeze dialogul;

- unde tinerii sunt invitaţi să se asocieze şi să exercite o responsabilitate;

- unde concepţiile feminine ale Bisericii să fie împărtăşite;

- unde Ministerul Sănătăţii să pună în aplicare acţiuni umanitare;

- unde tămăduirea amintirilor să ducă la împăcare;

- unde împreună, să fim capabili să ne arătăm profetici în raport cu nedreptăţile şi violenţa lumii şi să riscăm să ne angajăm în favoarea dreptăţii şi păcii când Hristos ne cheamă;

14. Recunoaştem că multe întrebări ne divid încă şi trebuie să fie depăşite. Dar continuăm să sperăm că Duhul Sfânt ne va conduce la ţintă şi că într-o zi noi vom putea celebra împărtăşania împreună în semnul unităţii noastre.

15. Este urgent să avansăm spre o nouă configurare a mişcării ecumenice. Dificultăţile financiare ale multor Biserici presează mişcarea ecumenică de a reconsidera modul său de funcţionare. Dar necesităţile unei lumi în evoluţie cer de asemenea un program comun care permite energiilor colective să se unească pentru a lucra la tămăduirea lumii. Mai mult, se face simţită nevoia unor instrumente mai eficace de căutare a unităţii creştine, ţinând cont de evoluţia creştinismului.

16. O nouă configuraţie a mişcării ecumenice va necesita ca noile Biserici şi organizaţii să se transforme. Avem nevoie de structuri mai puţin rigide, mai suple şi care ne duc la o dezvoltarea mai mare a iniţiativelor de

colaborare. Dincolo de structuri, căutăm să modificăm modul nostru de a lucra şi a găsi ocazii mai creative şi mai novatoare în munca în comun.

17. Participanţii au formulat dorinţa ca Forumul creştin mondial să permită o lărgire a mişcării ecumenice. Colaborarea în domeniile diaconiei şi ale misiunii a părut o modalitate de a întări relaţiile între Bisericile penticostale şi celelalte.

Oricare ar fi noua configuraţie, Consiliul ecumenic al Bisericilor are un rol esenţial de jucat pentru a favoriza, aduna, coordona şi stimula Bisericile şi organizaţiile interne în mişcarea ecumenică.

18. Paragraful următor prezintă recomandările specifice făcute Bisericilor, Consiliului ecumenic al Bisericilor, organizaţiilor ecumenice regionale şi comisiilor naţionale ale Bisericilor, comunităţilor creştine mondiale, organizaţiilor specializate.

Recomandări

Participanţii s-au bucurat că acest grup diversificat al reprezentanţilor adunării mişcării ecumenice s-au adunat la Chavannes-de-Bogis pentru a reflecta la o nouă configuraţie a mişcării ecumenice. A fost un eveniment deosebit şi participanţii şi-au exprimat bucuria de a fi împreună. De fapt, unii au apreciat că rolul jucat de Consiliul ecumenic al Bisericilor pentru a favoriza această reuniune era un model pentru viitoarea muncă de creare a unui spaţiu ecumenic. Deşi recomandările de mai jos privesc în special chestiunile de structuri şi relaţii, participanţii au afirmat necesitatea unei reînnoiri care să regenereze mişcarea ecumenică legându-se mai puţin de interesele instituţionale faţă de stimularea unui spirit de colaborare. Necesitatea de a dezvolta moduri de lucru mai eficace pentru a depune mărturie în faţa lumii – în domenii ca jertfa, reconcilierea şi dialogul interreligios – duce puternic la atacul unor probleme de structuri, multiple şi diverse.

Grupurile de lucru ale întâlnirii au făcut numeroase recomandări la problemele specifice, conţinute în referatul succint al acestei reuniuni. Ele conţin sugestii vaste şi importante pentru activitatea Bisericilor şi ale altor participanţi ai mişcării ecumenice. Participanţii au recunoscut, în mod deosebit, rolul esenţial al formării ecumenice pentru viitorul mişcării şi au invitat toate Bisericile şi organizaţiile să facă din asta o prioritate, de exemplu în educarea religioasă şi selecţia reprezentanţilor lor la evenimentele ecumenice. Bisericile sunt încurajate să se asigure că membrii lor experimentaţi în ecumenism sunt capabili să dea socoteală de experienţele lor în propria lor Biserică.

Recomandările prezentate mai jos nu privesc decât câteva etape concrete care pot să fie întreprinse în viitorul imediat. S-a recunoscut în acelaşi timp că dezvoltarea unei noi configuraţii a mişcării ecumenice este un proces de o mare întindere care obligă ca Bisericile şi desigur organismele confesionale şi ecumenice să discute şi să reflecteze.

1. Reafirmarea fundamentului teologic al mişcării ecumenice

Afirmăm că dialogul teologic referitor la natura unităţii şi Bisericii constituie o prioritate a întregii munci ecumenice şi ar trebui revitalizată. Comisia Credinţa şi Constituţie a Consiliului ecumenic al Bisericilor are un rol central de jucat pentru a modela dialogul multilateral referitor la întrebări (în acelaşi timp teologice şi sociale) care unesc şi divizează Bisericile în prezent şi pentru a urmări şi a înscrie multiplele dialoguri bilaterale despre unitatea Bisericii. O declaraţie despre Biserică, ca fiind totodată locală şi universală, unică şi diversă, este în curs de elaborare pentru Adunarea Consiliului ecumenic al Bisericilor din 2006. Recomandăm insistent ca Consiliul ecumenic al Bisericilor şi Bisericile sale membre să urmărească reflectarea teologică referitoare la natura Bisericii, în special la interpretările biblice şi la diversele sensuri teologice ale Bisericii.

2. Inventarul locurilor activităţilor programate

Consiliul ecumenic **al** Bisericilor este invitat să faciliteze recensământul lucrărilor programate în prezent de organismele ecumenice şi confesionale, precizând ce face fiecare, în ce domeniu, şi resursele financiare care susţin activităţile. Acest lucru este menit să evite duplicatele şi să încurajeze colaborarea şi ar putea să se bazeze pe ancheta ecumenică anuală al partenerilor Consiliului ecumenic al Bisericilor. Acest inventar ar putea fi de asemenea o ocazie de a ne informa unii despre alţii. Cum este o sarcină substanţială, poate trebuie să limităm forţa studiului.

Acest inventar ar putea fi completat de studii de caz provenind de la organisme corespunzătoare şi care ar permite unor grupuri mici de persoane să se formeze plecând de la exemple specifice de colaborare sau de la acţiuni comune programate.

3. Clarificarea rolurilor respective ale Consiliului ecumenic al Bisericilor, organizaţiilor ecumenice regionale şi ale Consiliilor Bisericilor

Ne pare necesar ca şi Consiliul ecumenic al Bisericilor, organizaţiile ecumenice regionale şi consiliile naţionale ale Bisericii să clarifice rolurile care le sunt cuvenite, să discute şi să formuleze un program comun şi să stimuleze o acţiune de colaborare care să permită o mai mare coerenţă

ecumenică. Consiliul ecumenic al Bisericilor este invitat să lucreze cu organizaţiile ecumenice regionale şi consiliile naţionale ale Bisericilor pentru a elabora un proces de aprofundare a acestor discuţii, sprijinindu-se pe ceea ce Procesul de înţelegere şi viziune comună a permis deja.

Principiul complementar - care se asigură că deciziile sunt luate cât mai aproape de persoane interesate - poate fi util pentru a determina rolurile. S-ar putea încuraja o mai mare coerenţă:

- creând legături între organismele conducătoare (organizaţiile economice regionale ar putea, de exemplu, să organizeze reuniuni comune în fiecare regiune);
- făcând ca reprezentanţii organizaţiilor economice să aibă o responsabilitate mai clară faţă de Bisericile pe care le reprezintă;
- stabilind ordinele de zi mai bine formulate pentru reuniunile regulate între Consiliul ecumenic al Bisericilor, organizaţiile ecumenice regionale şi consiliile naţionale ale Bisericii;
- organizând reuniuni între organizaţiile ecumenice regionale şi comuniunile creştine mondiale;

Organizaţiile ecumenice şi consiliile naţionale ale Bisericilor au de asemenea responsabilitatea de-a încuraja formarea ecumenică pe lângă elementele lor constitutive şi sunt invitate să lucreze cu instituţiile teologice ale regiunilor lor pentru a organiza sesiuni de formare ecumenică.

4. Clarificarea rolului şi locului organizaţiilor ecumenice sau ministerelor specializate în mişcarea ecumenică

Pentru că diaconia face parte din fiinţa Bisericii şi pentru că organismele sau ministerele specializate sunt recunoscute ca parte integrantă şi indispensabilă a mişcării ecumenice, consultarea a convenit să ceară:

- Consiliul ecumenic al Bisericilor să invite organismele ecumenice sau ministerele specializate să dezbată tipul şi felul locului instituţional;
- Consiliul ecumenic al Bisericilor să implice organismele ecumenice sau ministerele specializate în proiectul său strategic şi urmărirea lucrărilor sale în domeniile diaconiei şi dezvoltării, asistenţei şi apărării;
- în acelaşi mod, organizaţiile ecumenice sau ministerele specializate să-şi împartă proiectele lor cu Consiliul ecumenic al Bisericilor care, la rândul său, va căuta să le împartă mai larg cu partenerii ecumenici

5. Spre o colaborare mai strânsă cu comunităţile creştine mondiale

Consiliul ecumenic al Bisericilor este invitat să faciliteze un proces consultativ care să exploreze natura şi forma unei adunări comune sau a unui proces comun care să adune comunităţile creştine mondiale,

organismele ecumenice internaţionale, organizaţiile ecumenice regionale şi Consiliul ecumenic al Bisericilor într-un program ecumenic comun. Se poate de asemenea explora posibilitatea de-a lucra cu Comisia plenară „Credinţei şi Constituţie a Consiliului ecumenic al Bisericilor şi Comisia despre Misiunea lumii şi Evanghelizare pentru a prevedea viitoarele întâlniri.

O activitate ulterioară va fi de asemenea necesară pentru a discuta modalităţile în care comunităţile creştine mondiale pot să participe mai efectiv la munca şi la viaţa Consiliului ecumenic al Bisericilor.

6. Explorarea posibilităţilor unei mai mari stabilităţi financiare

Ţinând cont de dificultăţile financiare cărora le fac faţă numeroase organizaţii ecumenice, Consiliul economic al Bisericilor este invitat să permită alcătuirea unei comisii compusă din reprezentanţii diverselor organisme economice, cuprinzând şi organizaţii sau ministere specializate care să exploreze modalităţile noi şi altele de a finanţa munca ecumenică. Colaborarea între Biserici, consiliile naţionale ale Bisericilor, organizaţiile ecumenice regionale şi Consiliul ecumenic al Bisericilor este necesar în regiuni pentru a creşte posibilităţile de finanţare al ansamblului mişcării ecumenice. Consultarea a subliniat că stabilirea relaţiilor face parte din eforturile de creştere a susţinerii financiare adusă muncii ecumenice.

7. Rolul Consiliului ecumenic al Bisericilor

Participanţii au afirmat că acest Consiliu ecumenic al Bisericilor este un instrument privilegiat al cărui rol este de a asigura coerenţa mişcării ecumenice. Ca şi comunitate a Bisericii, el are un rol profetic important.

Toate organizaţiile care fac parte din mişcarea ecumenică, incluzând aici Consiliul ecumenic al Bisericilor, trebuie să evolueze pentru a releva provocările actuale. Consultarea recomandă ca, în priorităţile sale, Consiliul ecumenic al Bisericilor să introducă următoarele:

- să se permită mişcării ecumenice să formuleze o viziune ecumenică comună pentru secolul XXI;
- să ia în considerare ansamblul rezultatelor şi importanţa dialogurilor teologice bilaterale la nivele naţionale, regionale şi internaţionale;
- să permită o înţelegere teologică comună a diaconiei între Biserici şi organismele ecumenice sau ministere specializate;
- să alcătuiască un forum de schimb de informaţii şi de apărare comună împotriva injustiţiei, poate coordonând acţiunile noastre de apărare cu O.N.U.;

- să permită o colaborare şi o responsabilitate constructivă între diverşi parteneri ai mişcării ecumenice;

să facă în aşa fel încât personalul specializat al organizaţiilor ecumenice să participe la conversaţii şi schimburi de informaţii regulate şi sistematice, astfel încât să fie elaborate programe de muncă comune;

În termeni structurali, este recomandat ca Consiliul ecumenic al Bisericilor să preconizeze un echilibru între sarcinile sale permanente şi proiectele urgente dar limitate în timp;

8. Alcătuirea unui grup (de urmat) conducător

Pentru urmărirea acestui proces, un grup conducător va fi alcătuit de îndată ce este posibil: el va fi compus din 15 reprezentanţi cu alcătuiri diferite, după următorul mod :

- 5 reprezentanţi ai Bisericilor membre (desemnat de comitetul executiv al Consiliului ecumenic al Bisericilor);
- 1 reprezentant al Bisericii catolice;
- 1 reprezentant al Bisericii penticostale;
- 2 reprezentanţi ai organizaţiilor ecumenice de tineret;
-1 reprezentant din fiecare din grupurile următoare: organizaţii ecumenice regionale, consilii naţionale ale Bisericii, comunităţi mondiale ale Bisericii, organisme ecumenice sau ministere specializate, organizaţii ecumenice internaţionale şi comunităţi ecumenice noi.

Fiecare din aceşti componenţi va numi propriul său reprezentant începând cu 14 februarie 2005 şi numele vor fi transmise Comitetului central al Consiliului ecumenic al Bisericilor pentru informare.

Consiliul ecumenic al Bisericilor va convoca acest grup şi o primă întâlnire va avea loc în prima jumătate a anului 2005.

Mandatul grupului conducător

- să revadă recomandările făcute la această întâlnire, să fixeze scadenţele şi să controleze executarea lor pentru a determina ceea ce poate fi pus în aplicare în termen scurt sau lung;
- să fixeze priorităţile între recomandări şi
- să decidă şi să conducă procesul de muncă spre o nouă configurare a mişcării ecumenice (acest lucru putând să presupună, la un moment dat, o nouă consultare);

9. Necesitatea unor noi participanţi

Procesul de formare progresivă a unei noi configuraţii a mişcării ecumenice trebuie să conţină o participare mai mare a femeilor şi tinerilor şi ar trebui să acorde prioritate participării ţărilor din Sud.

10. Anticipaţie

Cum n-au fost decât 106 reprezentanţi participanţi la această consultare despre ecumenismul din secolul XXI, participanţii au convenit să supună problema unei noi configuraţii ecumenice propriilor lor Biserici şi componenţilor lor şi să prezinte măsurile corespunzătoare organelor guvernamentale respective. Grupul conducător este invitat regulat să determine poziţia acestui proces alături de participanţii la această consultare şi alături de componenţi ecumenici mai vaşti.

Trad. Pr. conf. dr. Aurel Pavel
după „Rapport final de la, consultation sur
„l'oecuménisme au XXI eme siecle"
(30 novembre-3 décembre 2004)
în Istina L (2005), p. 95-106

Poziţia Bisericii Ortodoxe Române faţă de mişcarea ecumenică în perioada anilor 1902-1948

În prima jumătate a secolului al XX-lea, Biserica Ortodoxă Română a activat intens în Mişcarea ecumenică. A fost prezentă la aproape toate manifestările ei până în anul 1948, aducându-şi contribuţia la fixarea unora din principiile sale. A găzduit congrese ecumenice şi a publicat pagini întregi, în cadrul publicaţiilor bisericeşti româneşti, privitor la Mişcarea ecumenică. Anul 1948 aducea însă, cu el, o schimbare forţată de atitudine, impusă în cadrul Conferinţei ortodoxe de la Moscova (9-18 iulie 1948), când s-a cerut tuturor Bisericilor participante la această conferinţă, să nu participe, în calitate de membri, la Conferinţa din Amsterdam a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, urmărindu-se astfel, întreruperea legăturilor bisericeşti cu Bisericile Apusene.

Repere generale ale activităţii ecumenice a Bisericii Ortodoxe Române în prima jumătate a secolului al XX-lea

I.1. Patriarhia Ecumenică invită Bisericile Ortodoxe la dialogul cu celelalte Biserici. Poziţia Bisericii Ortodoxe Române

La 30 iunie 1902, patriarhul ecumenic Ioachim al III-lea adresa tuturor Bisericilor ortodoxe locale o enciclică patriarhală şi sinodală prin care, printre altele, le cerea părerea asupra raporturilor cu „cele două mari vlăstare ale creştinismului, adică cu Bisericile catolică şi protestantă”[1]. Celorlalte Biserici ortodoxe li se cerea opinia privitor la oportunitatea unei „deliberări prealabile pentru aceasta, ca să pregătim terenul pentru o apropiere reciprocă prietenească şi să fixăm, în înţelegerea comună a membrilor Bisericii noastre ortodoxe, bazele, măsurile şi mijloacele care se vor găsi cele mai nimerite”[2].

[1] Niculae Şerbănescu, *Biserica Ortodoxă Română şi mişcarea ecumenică*, în “Ortodoxia”, nr. 1-2/1962, p. 108.
[2] *Ibidem*, p. 109.

La 9 mai 1903, Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe române răspundea la această enciclică, considerând că Biserica ortodoxă trebuie să-şi păstreze nealterată învăţătura, urmând ca unitatea Bisericii lui Hristos să se facă prin venirea la staulul Ortodoxiei a confesiunilor creştine din Apus, faţă de care nu se poate face nici o concesie dogmatică sau canonică[3].

La 12 mai 1904 era editată o nouă enciclică a Patriarhiei ecumenice. În chestiunea apropierii între Biserici, patriarhul Ioachim al III-lea cerea ca să fie cercetate „cele ce pot pregăti calea pentru lucrul plăcut lui Dumnezeu al unirii tuturor, tratând cu înţelepciune şi cu duhul blândeţii pe cei despărţiţi, aducându-ne aminte că şi ei, crezând în Prea Sfânta Treime şi purtând cu mândrie numele Domnului nostru Iisus Hristos, nădăjduiesc să se mântuiască prin harul lui Dumnezeu.

La 18 noiembrie 1919 – mitropolitul Dorothei al Brusiei, locţiitorul Scaunului patriarhal ecumenic, lansa un călduros apel către celelalte Biserici creştine, propunând înfiinţarea unui fel de „Ligă a Bisericilor, după chipul Ligei naţiunilor" (koinonia a Bisericilor creştine). Acest apel este cuprins în *Enciclica sinodală a Bisericii din Constantinopol, trimisă în ianuarie 1920* „către toate Bisericile lui Hristos din lume"[4], semnat de mitropolitul Dorotei, locţiitor de patriarh şi de alţi 11 membri ai Sinodului patriarhal. Mijloacele propuse pentru manifestarea prieteniei şi solidarităţii între Biserici erau: acceptarea unui calendar uniform, schimb de scrisori frăţeşti la marile sărbători, raporturi mai apropiate între reprezentanţii diferitelor Biserici din aceeaşi localitate, legături între şcolile teologice, trimiterea de tineri pentru burse, întrunirea de conferinţe pancreştine, cercetarea imparţială şi cu stăruinţă a istoriei bisericeşti şi a diferenţelor dogmatice, respect reciproc al obiceiurilor şi tradiţiilor diferitelor Biserici, îngăduinţa de a folosi reciproc casele de rugăciune şi cimitirele pentru slujirea funeraliilor şi pentru înmormântarea membrilor de altă confesiune care mor în ţară străină, reglementarea între diferite confesiuni a problemei căsătoriilor mixte, ajutorul mutual pe care să şi-l dea Bisericile în lucrarea pentru întărirea evlaviei şi caritătii[5].

La 22 mai 1920 Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Române răspundea Patriarhiei Ecumenice, fiind „în cel mai perfect acord cu vederile exprimate"[6].

La 18 mai 1921 mitropolitul primat răspundea patriarhului ecumenic cu privire la Enciclica patriarhală din ianuarie 1920. Biserica Ortodoxă Română îşi dădea asentimentul ca începutul de unire dintre Bisericile şi

[3] *Ibidem,* p. 110.
[4] *Ibidem,* p. 118.
[5] I. G. Coman, *Ortodoxia şi mişcarea ecumenică*, în "Ortodoxia", nr. 1-271962, pp. 65-67.
[6] Niculae Şerbănescu, *Biserica Ortodoxă Română şi mişcarea ecumenică*, …, p. 119.

confesiunile creştine să se facă „pe temelia învăţăturilor moral-sociale cuprinse în sfânta Evanghelie” şi în conformitate cu hotărârile sinoadelor ecumenice, având drept temei de credinţă simbolul niceo-constantinopolitan. Se arăta de asemenea, faptul că ea a stat întotdeauna în legături de dragoste cu toate Bisericile, venite din Apus, participând la conferinţele intercreştine din anul 1920, că găseşte folositoare propunerile Patriarhiei ecumenice, privind unirea Bisericilor creştine, ele fiind „inspirate din duhul dragostei cea întru Duhul Sfânt”, că ea doreşte ca „Bisericile Ortodoxe să-şi precizeze ele între sine ţinuta lor”, mergând totdeauna unite întru dezlegarea feluritelor probleme ce se pun în discuţie în adunările intercreştine şi că ea îşi va da „tot concursul sincer şi activ pentru înfăptuirea operelor de folos obştesc tuturor creştinilor, care doresc a conlucra pentru înălţarea Bisericii lui Hristos”. În cele din urmă, pentru înlesnirea apropierii dintre Biserici, faţă de propunerile din enciclica patriarhală, ea mai preconiza şi următoarele mijloace: înfiinţarea de misiuni comune, înfiinţarea de tipografii şi de edituri comune şi crearea unui organ central şi internaţional, care să „întreţină vie şi lucrătoare directiva în privinţa unirii dintre Bisericile creştine”[7].

I.2. Conferinţa bisericească mondială „Faith and Order” din august 1920. Invitaţiile adresate Bisericii Ortodoxe Române şi răspunsul acesteia

În luna octombrie 1918, arhiepiscopul luteran de Upsala (Suedia), Nathan Söderblom, împreună cu alţi doi episcopi au trimis o scrisoare mitropolitului primat Conon, invitând Biserica Ortodoxă Română să participe la aceeaşi conferinţă bisericească internaţională. Obiectul conferinţei îl constituia „studiul şi examinarea, în spiritul caritătii creştine, atât a lucrurilor în care creştinii diferă în ceea ce priveşte credinţa şi ritul, cât şi în privinţa lucrurilor în care sunt de acord. Credem că o astfel de conferinţă va îndepărta neînţelegerile, va dezvolta stima reciprocă, va inspira încrederea mutuală şi va crea o atmosferă favorabilă unirii creştinătăţii”[8]. Conferinţa avea să se organizeze în anul 1920.

La 30 iunie 1919, mitropolitul Pimen al Moldovei răspundea în numele Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Române preşedintelui Conferinţei Mondiale „Faith and Order”, Charles Anderson din Chicago, că „împărtăşeşte pe deplin cuprinsul creştinesc al acestui apel, întrucât e bine

[7] *Ibidem*, p. 120.
[8] *Ibidem*, p. 114.

alcătuit”[9]. Îi comunica de asemenea, că Biserica Ortodoxă Română va trimite o delegaţie.

La 9 iulie 1919, partea română răspundea episcopului Söderblom că „adunarea într-o conferinţă bisericească internaţională ar fi de foarte mare folos pentru omenire, mai ales acum, în urma războiului”, că delegaţii Bisericii Române vor merge la această Conferinţă convocată „de către reprezentanţi autorizaţi ai Bisericii Episcopale Americane” unde desigur, se vor întâlni şi cu delegaţii Bisericii Suedeze[10].

La 7 iunie 1920, Sf. Sinod considera că „e bine şi necesar să facă tot ce-i stă în putinţă, pentru ca bine intenţionata provocare a Bisericii Episcopale din America să fie cel puţin un preludiu al unirii Bisericilor creştine”[11]. Hotăra trimiterea unei delegaţii la întâlnirea generală şi a unei alte delegaţii la întâlnirea preliminară.

La Conferinţa amintită, organizată la Geneva între 9-23 august 1920, au participat profesorul Dragomir Demetrescu şi preotul profesor Gheorghe Rădulescu din Constanţa.

I.3. Congresele Creştinismului practic (Life and Work) şi ale Creştinismului dogmatic (Faith and Order)

După Congresul de la Geneva din anul 1920, în cadrul Conferinţei mondiale s-au format două curente distincte: Creştinismul practic (Life and Work) şi Creştinismul dogmatic (Faith and Order).

Congresul Mişcării ecumeniste de creştinism practic (Life and Work) – Stockholm (Suedia) – august 1925

Biserica Ortodoxă Română a dat acestui Congres o atenţie deosebită. S-a constituit o Comisie de teologi români care să examineze programul şi temele Congresului. Comisia a constat faptul că Mişcarea „Life and Work” nu va studia chestiunile de doctrină şi organizare eclesiastică, urmărind doar aplicarea ideii şi spiritului creştin la marile probleme morale şi sociale ale timpului, tinzând la unirea tuturor creştinilor pe această latură practică. Conferinţa oferea o „oportunitate unică de a mişca mintea şi conştiinţa creştinătăţii pentru a câştiga o mai clară viziune asupra datoriilor noastre creştine faţă de lumea de astăzi şi că din punctul de vedere român ortodox nu poate să fie decât un câştig ca o delegaţie a Sfântului Sinod să participe la acest act mare de o manifestare mondială”.

[9] *Ibidem,* p. 115.
[10] *Ibidem,* p. 114.
[11] *Ibidem,* p. 118.

La Stockholm, delegaţii Bisericii Române au avut contribuţii semnificative. Mitropolitul Nicolae Bălan afirma într-un interviu că viaţa creştină se răspândeşte mai ales prin contacte personale şi că este de mare importanţă ca Bisericile şi confesiunile creştine „să se cunoască şi să se întovărăşească spre a susţine şi stimula sentimentul de comuniune şi de putere de răspundere morală în lume". Arhimandritul Iuliu Scriban şi-a arătat amărăciunea că „Bisericile creştine sunt prea nepăsătoare unele faţă de altele", îndemnând să trăiască într-o apropiere mai evidentă. Preotul profesor Ioan Lupaş a cerut ca în manualele religioase să se evite orice text care ar putea fi socotit că propagă ura între confesiuni, căci prin aceasta se tăgăduieşte „duhul creştinesc"[12].

Congresul Mişcării ecumeniste de creştinism dogmatic (Faith and Order) – Lausanne (Franţa) – august 1927[13]

Urmând ca la acest congres să se discute chestiuni de dogmă, în Biserica Ortodoxă Română s-a manifestat o oarecare rezervă. Comisia teologilor instituită pentru analiza problematicii Congresului a ajuns la concluzia că „participarea Bisericii Ortodoxe Române la Congresul protestant de la Lausanne nu trebuie să aibă nici un caracter oficial", că trimişii Bisericii noastre trebuie să fie simpli observatori sau informatori „fără mandat numit" şi că ar fi bine ca aceştia „să nu fie membri ai Sf. Sinod", spre a se putea „evita din partea congresiştilor protestanţi socotinţe şi manifestări care ne-ar angaja în vreun fel oarecare". Mitropolitul Nicolae Bălan cerea stăruitor ca „Biserica noastră să fie prezentă acolo spre a lucra la apropierea protestanţilor de Ortodoxie", căci „generaţia actuală protestantă este mult înclinată spre Biserica apostolică sacramentală şi sacerdotală ortodoxă" şi „terenul e prielnic pentru ajungerea la înţelegere în sensul ortodox".

La Conferinţă au luat parte Mitropolitul Nectarie, profesorii Grigorie Cristescu şi Nicolae Colan de la Sibiu şi secretarul consistorial Trandafir Scorobeţ (ultimii trei trimişi de mitropolitul Bălan).

Congresul Mişcării ecumeniste de creştinism practic (Life and Work) – Oxford – iulie 1937

Delegaţia română avea mandat mărginit (doar informativ): „de a prezenta protestantismului mondial întrunit la Oxford şi Edimburg, doctrina, ritualul şi experienţa religioasă a Ortodoxiei, ca singură bază de întoarcere la

[12] *Ibidem*, pp. 126-127.
[13] *Ibidem*, pp. 129-133.

unitatea şi ecumenicitatea apostolică a Bisericii creştine, fără să cedeze nimic”[14].

Congresul Mişcării ecumeniste de creştinism dogmatic (Faith and Order) - Edimburg – august 1937

Din lipsă de mijloace materiale, delegaţia românească n-a putut participa şi la această conferinţă.

La 6 mai 1938, în cadrul Sf. Sinod, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române arăta faptul că „este bine ca la toate congresele interconfesionale să fie reprezentată şi Biserica noastră” şi că este de dorit ca „întotdeauna, delegaţii noştri la aceste conferinţe să stea pe un punct de vedere ortodox fix şi să nu aibă alt rost decât acela al clarificării, cu îndatorirea însă, de a interveni când va fi nevoie de lămuriri strict dogmatice”. Mitropolitul Nicolae Bălan arăta faptul că „prin prezenţa noastră la diferite conferinţe interconfesionale, noi nu urmărim decât încercarea de a ne apropia cât mai mult de împlinirea iubirii creştine”[15].

În Congresele de la Oxford şi Edimburg s-a propus contopirea celor două mişcări, ale Creştinismului practic şi ale Creştinismului dogmatic într-un Consiliu Mondial al Bisericilor. Pentru luna mai 1938 s-a fixat ţinerea unei conferinţe preliminare la Utrecht (Olanda) convocată de Comitetul Constitutiv (14 membri). Biserica Ortodoxă Română a fost şi ea invitată. Ca delegat a fost propus episcopul Oradiei. Timpul fiind prea scurt, el n-a mai ajuns. A fost însă prezent un preot român din SUA, care venit apoi, în ţară, a prezentat Sf. Sinod un referat despre lucrările acestei întâlniri preliminare.

La 28 noiembrie 1938 Comitetul Constitutiv (14 membri) invita Biserica Ortodoxă Română să devină membră a viitorului Consiliu Ecumenic al Bisericilor. „Conducerea Bisericii Ortodoxe Române nu a răspuns imediat, ci a adoptat o atitudine de aşteptare”. Al doilea război mondial, început la 1 septembrie 1939, a stânjenit mult activitatea ecumenică a Bisericilor, reluată abia după încheierea războiului, lansându-se atunci, noi invitaţii de înscriere.

[14] *Ibidem,* p. 137.
[15] *Ibidem,* p. 138.

I.4. Invitaţii de aderare la Consiliul Ecumenic al Bisericilor adresate Bisericii Ortodoxe Române

La 5 noiembrie 1946, rev. Göte Hodenquist (unul din secretarii Consiliului Ecumenic al Bisericilor) a venit la Bucureşti şi s-a adresat în scris patriarhului, invitând Biserica Ortodoxă Română să devină membră a acestui Consiliu, dându-i lămuriri privitoare la acest for ecumenic, care „cu începere din anul 1038, este expresia colaborării ecumenice a Bisericilor pe linia celor două mişcări antemergătoare: „Faith and Order" şi „Life and Work". Totodată, el arăta că acest Consiliu „vrea să ajute la întreprinderea de acţiuni comune pe platforme care sunt comune Bisericilor afiliate", că „unde sunt deosebiri între Biserici, vrea să le studieze în comun" şi că „baza acestei părtăşii între Biserici este credinţa comună în Domnul nostru Iisus Hristos ca Dumnezeu şi Mântuitor"[16].

La 10 decembrie 1946 Sf. Sinod a luat în discuţie scrisoarea rev. Göte Hodenquist. Mitropolitul Nicolae Bălan a afirmat din nou că „este bine să păstrăm legătura cu mişcarea ecumenică şi din punct de vedere creştinesc şi din punct de vedere naţional. De asemenea, este bine ca Biserica noastră să ia parte la conferinţele şi congresele iniţiate de Consiliul Ecumenic al Bisericilor cu sediul la Geneva"[17]. Sf. Sinod s-a declarat de acord cu punctul de vedere al mitropolitului Bălan.

La 4 februarie 1946 patriarhul ecumenic Maxim scria patriarhului Nicodim, cerându-i părerea privitor la atitudinea Bisericii Române în legătură cu participarea Bisericilor ortodoxe la lucrările Consiliului Ecumenic al Bisericilor.

La 24 aprilie 1947 Sinodul permanent a răspuns patriarhului ecumenic că încă din anul 1946, Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a hotărât să păstreze „relaţii cât mai strânse cu această mişcare, participând la conferinţele şi congresele iniţiate de ea", că îşi dă acordul „asupra utilităţii de cooperare între Bisericile ortodoxe şi Consiliul Ecumenic al Bisericilor pe tărâm practic, cu scopul desrădăcinării urii dintre popoare şi înfrăţirii tuturor prin acelaşi crez creştin al păcii şi al dragostei" şi că din punct de vedere dogmatic, Bisericile Ortodoxe să „rămână în cadrul strict ortodox", neabătându-se cu nimic „în ceea ce priveşte punctele de credinţă". S-a exprimat totodată părerea că „ori de câte ori Bisericile noastre vor fi invitate la Congresele acelui Consiliu universal, să se pună de acord în prealabil asupra punctelor anunţate în ordinea de zi" şi că „în acest scop e bine ca delegaţii tuturor Bisericilor ortodoxe să stea în strânsă legătură, pe cale de corespondenţă şi la rigoare să se întrunească în conferinţe premergătoare

[16] *Ibidem*, p. 141.
[17] *Ibidem*

şedinţelor congreselor acelui Consiliu, punându-se de acord asupra punctului de vedere ortodox ce vor avea de susţinut”[18].

Biserica Ortodoxă Română a promovat aşadar, în continuare, aceleaşi principii exprimate încă din anul 1903, în răspunsul dat atunci Patriarhiei Ecumenice: nici o abatere în ceea ce priveşte învăţătura de credinţă şi deplină înţelegere între ortodocşi atunci când se discută cu eterodocşii.

Consiliul Ecumenic al Bisericilor fixase ţinerea primei sale Adunări Generale la Amsterdam între 22 august – 5 septembrie 1948. Dorind ca la această Adunare să participe şi Biserica Ortodoxă, căci „fără Ortodoxie, după expresia episcopului anglican Bell, nu este ecumenism”, secretariatul Consiliului Ecumenic a invitat şi Bisericile Ortodoxe din Răsărit, deci şi Biserica Ortodoxă Română. La 2 iulie 1947, secretarul general W. A. Visser’t Hooft scria patriarhului Nicodim invitând Biserica Ortodoxă Română la lucrările Consiliului Ecumenic. Patriarhul n-a dat un răspuns imediat.

După Conferinţa ortodoxă de la Moscova, din anul 1948, lucrurile au luat însă, o altă turnură.

II. Conferinţa ortodoxă de la Moscova (9-18 iulie 1948)

La această întrunire au luat parte cu vot deliberativ, Bisericile ortodoxe ale Antiohiei, Alexandriei, Moscovei, Gruziei, Iugoslaviei, României, Bulgariei, Poloniei şi Albaniei. Biserica din Constantinopol şi Biserica Greacă au asistat doar la discuţii. Temele mari abordate au fost: **„Vaticanul şi Biserica Ortodoxă”, „Ierarhia anglicană”, „Calendarul Bisericii” şi „Mişcarea ecumenică şi Biserica Ortodoxă”.** În rândurile ce urmează, vom acorda o atenţie specială, atitudinii Bisericilor ortodoxe faţă de Mişcarea ecumenică.

II.1. Cuvântarea de deschidere a patriarhului Alexei al II-lea

Patriarhul Bisericii Ortodoxe Ruse, Alexei al II-lea şi-a exprimat atitudinea faţă de Mişcarea ecumenică încă de la început, în Cuvântarea de deschidere a Conferinţei: „Ne rămâne să păşim la rezolvarea problemei nu mai puţin complicată a aşa-numitei Mişcări ecumenice. Reprezentanţii unor Biserici, cu câţiva ani în urmă, au luat parte activă la acţiunea acestei mişcări, astfel că au păreri bine stabilite asupra ei. Biserica Ortodoxă Rusă nu cunoaşte această mişcare, decât din materialul informativ al publicaţiilor

[18] *Ibidem*

sau din rapoarte scrise… De ce totuşi, suntem nevoiţi să aducem pe ordinea de zi problema atitudinii Bisericii ortodoxe faţă de Mişcarea ecumenică în actuala ei orientare? Pentru că anul 1937, după conferinţele de la Oxford şi Edimburg, a însemnat un an de cotitură hotărâtă a Mişcării Ecumenice de la rostul superior şi iniţial al Bisericii, spre rosturi pământeşti, care nu încadrează cu scopurile ei. Biserica organizată după planul Mişcării Ecumenice tinde mai mult spre pământ decât spre cer. Adunarea din anul 1948 nu are pentru discuţii nici o problemă dogmatică la ordinea zilei şi nici un referat nu figurează din partea Bisericii ortodoxe… Oare, această participare nu va însemna că noi jertfim tezaurul credinţei noastre în numele unei unităţi iluzorii şi mincinoase? Apoi, ce loc pot ocupa în această mişcare slavii ortodocşi? În orice caz, nu acela care ar corespunde importanţei lor. Şi într-adevăr, la conferinţa din Amsterdam nu sunt admise decât trei limbi oficiale: franceza, engleza şi germana, limbile slave fiind excluse.

Cum vom defini noi poziţia noastră faţă de actuala Mişcare Ecumenică? Biserica ortodoxă are deja precedentul creat, prin luarea hotărârii asupra acestei probleme încă de la Conferinţa din Vatoped din anul 1930, când reprezentanţii Bisericii Ortodoxe Ruse au lipsit. Teologii ortodocşi de la Congresul din Atena din 1936 au hotărât să susţină Mişcarea Ecumenică. Dar aceste hotărâri au fost valabile până în anul 1937, când s-au contopit cele două ramuri ale mişcării: „Credinţa şi rânduiala" şi „Viţa şi organizaţia bisericească", cu înfrângerea definitivă a primei ramuri la Conferinţa de la Utrecht, din 1938. De aceea, această problemă necesită revizuire, care s-a şi încercat să se facă în referatul nostru… Referatul arată că drept răspuns la atitudinea binevoitoare a Congresului de la Atena, Mişcarea Ecumenică s-a arătat ingrată şi n-a luat în consideraţie nici una din propunerile ortodoxe. Ordinea de zi a Conferinţei din Amsterdam nu e aşa de încărcată. Problema cea mai însemnată este confirmarea Constituţiei Consiliului Universal al Bisericilor. Aceasta de fapt, este reînvierea idealului laic de a stăpâni universul. Se construieşte un templu nou cu un acoperământ înalt şi o firmă glorioasă Consiliul Ecumenic al Bisericilor"[19].

II.2. Rezoluţia Conferinţei despre mişcarea ecumenică

Dezbaterile asupra acestei problematici fuseseră dominate de expunerea polemică *Mişcarea ecumenică şi Biserica Ortodoxă Rusă*, prezentată de protoiereul Gregory Razumovsky. În numele Bisericii sale, acesta a cerut celor prezenţi, să refuze să participe la mişcarea ecumenică. În

[19] Ovidiu Marina, *30 de zile în URSS. Consfătuirea panortodoxă de la Moscova*, Bucureşti, 1949, pp. 163-166.

rezoluţia finală redactată cu privire la această temă, se specifică faptul că „drept răspuns la invitaţiile primite de a participa în calitate de membri la Conferinţa din Amsterdam, Bisericile ortodoxe care au participat la prezenta consfătuire se văd nevoite a refuza participarea lor la Mişcarea Ecumenică cu planul ei actual de lucru". Acest refuz avea următoarele motive: *preocuparea prea accentuată de viaţă politică şi socială, crearea unei Biserici Ecumenice ca forţă internaţională, lipsa discuţiilor de unire pe fond doctrinar, intenţia protestantismului de a se opune catolicismului prin căutarea unui aliat în Biserica Ortodoxă, asigurându-şi astfel puterea internaţională"*[20].

II.3. Referatul profesorului Ioan G. Coman, Biserica ortodoxă şi mişcarea ecumenică[21], susţinut la Moscova din partea Bisericii Ortodoxe Române

În cadrul secţiunii care a dezbătut problematica atitudinii Bisericilor ortodoxe faţă de ecumenism, Biserica Ortodoxă Română a prezentat un referat redactat de cunoscutul teolog şi patrolog Ioan G. Coman. Expunerea conţine o valoare teologică şi o tonalitate pozitivă excepţionale. În studiul său, autorul enunţă principiile ortodoxe ale ecumenismului şi sugerează un plan de pregătire a Ortodoxiei pentru a juca un rol mai important în mişcarea ecumenică. Este pentru prima oară când se afirmă într-o conferinţă interortodoxă că problema centrală a ecumenismului este eclesiologia, că unirea dintre Bisericile ortodoxe şi cele vechi-orientale este posibilă şi urgentă, că ansamblul Bisericilor ortodoxe are dreptul şi datoria să convoace fără întârziere un sinod ecumenic[22].

Expunerea profesorului Coman, care însumează în total 80 de pagini, cuprinde următoarele idei semnificative:

- Mişcarea ecumenică – constituie sinteza a trei curente care s-au redus la două aspecte esenţiale: unul practic şi celălalt dogmatic: Alianţa Universală pentru prietenia internaţională între Biserici, Creştinismul practic (Life and Work) şi Creştinismul dogmatic (Faith and Order)[23].
- Mişcarea ecumenică a apărut la mijlocul secolului al XIX-lea în America şi Anglia, caracterizându-se printr-o conştiinţă puternică a vieţii

[20] *Ibidem*, pp. 199-203.
[21] Textul în limba franceză este editat în volumul: *Actes de la Conference des chefs et des representants des Eglises orthodoxes autocephales reunis a Moscou a l'occasion de la celebration solennelle des fetes du 500-eme anniversaire de l'autocephalie de l'Eglise orthodoxe russe*, Moscou, 1952, vol. II, pp. 5-85.
[22] Ion Bria, Ortodoxia în Europa. Locul spiritualităţii româneşti, Iaşi, 1995, p. 122.
[23] Actes de la Conference…, p. 67.

creştine ca urmare a universalismului şi a internaţionalismului ţărilor anglo-saxone[24].

- Mişcarea ecumenică nu a apărut în mod exclusiv, doar prin iniţiativa protestantă. Paralel a existat şi iniţiativa ortodoxă (enciclicele Patriarhiei Ecumenice din 1902 şi 1920)[25].

- Problema centrală a ecumenismului este eclesiologia. În momentul în care se obţine un acord sincer şi integral asupra eclesiologiei, unirea Bisericilor va fi un fapt împlinit[26].

- Există anumite aspecte ciudate de mentalitate protestantă care îngreunează rezultatele pozitive ale mişcării ecumenice: individualismul şi umanismul singularizat, ideea că Biserica cea Una nu este încă realizată, dar că toate Bisericile creştine continuă singure în mod particular şi imperfect, Biserica lui Hristos, supoziţia că Revelaţia divină nu este teminată şi că ar continua pe mai departe, moralismul exagerat şi psihologismul personal pesimist, carenţa raporturilor între Biserica văzută şi cea nevăzută, exclusivismul confesional[27].

- Metodele propuse pentru unirea Bisericilor – 8 la număr[28].

- După 1937 şi mai ales după 1946 s-a înregistrat o nouă orientare în cadrul Mişcării Ecumenice[29].

- Sprijinul acordat celor în suferinţă în timpul şi după cel de-al doilea război mondial[30].

- Cu toate acestea, Consiliul Ecumenic al Bisericilor se pare că a urmărit şi alte scopuri mai puţin caritabile (stat suveran deasupra Bisericilor membre, preocupare acccentuată de probleme sociale, panprotestantism, angajare în politică creştină, pusă însă sub semnul întrebării)[31].

- Dorinţa de dominare a lumii nu este deloc creştină. Această dorinţă se numeşte imperialism: „Le desir de dominer est tres peu chretien. Ce desir s'appelle imperialisme"[32].

- Numărul mult prea mare al protestanţilor în comparaţie cu cel al ortodocşilor, în Comitetul provizoriu al Consiliului Ecumenic al Bisericilor[33].

---

[24] Ibidem, p. 67.
25 Ibidem, p. 68.
26 Ibidem, p. 69.
27 Ibidem
28 Ibidem, pp. 69-70.
29 Ibidem, p. 70.
30 Ibidem
31 Ibidem, pp. 70-71.
32 Ibidem, p. 71.
33 Ibidem

- Cu speranţa că Consiliul Ecumenic al Bisericilor va reveni la scopurile iniţiale, ortodocşii continuă să-şi menţină adeziunea la mişcarea ecumenică: „On espere pourtant que le Conseil Oecumenique reviendra a la bonne voie et aux buts proposes des le debut, par le mouvement oecumenique. C'est avec cet espoir que les orthodoxes continuten de maintenir leur adhesion au mouvement oecumenique"[34].

- Rolul semnificativ al Bisericii ortodoxe în mişcarea ecumenică: „Les representants de l'Orthodoxie aux Conferences oecumeniques ont toujours fait belle figure et souvent n'ont pas manque d'imposer le point de vue de leur Eglise. Ils se sont opposes a l'adoptation de decisions hatives ou errones et n'ont pas fait de concessions dogmatiques ou liturgiques"[35].

- Participarea delegaţilor ortodocşi la mişcarea ecumenică se înscrie pe linia tradiţiei autentice ortodoxe: „La participation des delegues orthodoxes aux mouvements qui visent l'union des Eglises est dans la ligne de la plus authentiques tradition orthodoxe"[36].

- Mişcarea ecumenică încearcă să remedieze o criză care macină interiorul Bisericii de un mileniu[37].

- Mişcarea ecumenică nu a înregistrat până în prezent nici un succes răsunător. Există încă puncte insuficient clarificate, metode care mai au nevoie de precizări şi clarificări. Există însă şi principii în jurul cărora ecumeniştii îşi coordonează ideile lor, cuvintele şi acţiunile lor[38].

- Unirea în cadrul ecumenismului nu este posibilă fără unele condiţii esenţiale pe care protestanţii le ştiu bine. Trebuie ca protestantismul să accepte învăţătura Bisericii primare şi neseparate a celor şapte sinoade ecumenice. Unirea trebuie să fie apoi, dogmatică şi intimă, o unire în credinţă bazată pe toate adevărurile fundamentale ale revelaţiei şi pe doctrina Bisericii dinainte de schismă[39].

- Cele două teme ale Adunării de la Amsterdam sunt politice: planul lui Dumnezeu şi dezordinea societăţii; problema Bisericii mondiale şi a ordinii morale. Biserica doreşte să-şi spună cuvântul în ce priveşte ordinea mondială[40].

- Mişcarea ecumenică s-a integrat în „ritmul actualităţii". Situaţia internaţională a evoluat enorm după anul 1937. Toate problemele actuale sunt tratate pe plan mondial: pacea, războiul, economia, finanţele, educaţia. Cercurile strâmte politice, financiare şi spirituale din 1937 au fost anulate de

34 Ibidem

35 Ibidem, p. 71.

36 Ibidem

37 Ibidem

38 Ibidem, p. 72.

39 Ibidem, pp. 72-73.

40 Ibidem, p. 73.

evenimentele care au impus o nouă realitate şi atmosferă: universalismul, ecumenismul. În acest sens mişcarea ecumenică pare că n-a făcut altceva decât să urmeze linia evoluţiei generale a umanităţii din ultimii zece ani.

- La ora de faţă, unitatea perfectă lipseşte creştinismului. Pentru realizarea acestei unităţi, Consiliul Ecumenic al Bisericilor trebuie să lupte din toate puterile posibile.
- Pe de altă parte, Consiliul Ecumenic al Bisericilor nu poate să nu ţină seama de evoluţia spiritului şi a societăţii umane. Unirea creştinilor nu poate fi posibilă în afara prezentului. Nimic din ce se întâmplă nu trebuie să rămână străin Consiliului Ecumenic al Bisericilor. Din contră, el trebuie să ajungă la tot ce îi foloseşte să fie util în vederea acţiunii sale. Trebuie să cunoască experienţa statelor moderne, să fie în contact cu cei mari şi cu cei mici ai lumii.
- Trebuie să evite însă ca pe un pericol de moarte, punerea sa în serviciul politicii sau a ambiţiilor seculare. Nimic nu este mai periculos pentru creştinism decât a fi aservit intereselor sau păcatelor oamenilor. Consiliul Ecumenic al Bisericilor trebuie să fie foarte prudent în a pune în acord dorinţa ardentă de unire a Bisericilor cu orientarea evoluţiei generale a umanităţii[41].
- Aceasta este atitudinea pe care Ortodoxia doreşte să o susţină la Adunarea de la Amsterdam[42].
- Ortodoxia trebuie să fie mai unită. Protestantismul ecumenic este un partener serios de vreme ce este foarte unit, ca un singur om, în mişcarea de unire a Bisericilor[43].
- Ortodoxia trebuie să aducă înapoi la sânul ei surorile ei vechi: Bisericile armeană, coptă, abisiană, caldeeană şi iacobită[44].
- Acţiunea de unire, perfectă în ea însăşi, reclamă cu insistenţă convocarea unui Consiliu Ecumenic: demandeinstamment la convocation d'un Concile Oecumenique", care să pună în mod definitiv la punct elementele necesare unirii Ortodoxiei şi a unirii pancreştine. Oricare ar fi dificultăţile, convocarea acestui Consiliu este absolut necesară: „Quelles que soient les difficultes, la convocation de ce Concile est absolument necessaire"[45].

Analizele aduse în referat noii orientări pronunţat sociale, chiar cu tentă politică din cadrul Mişcării Ecumenice după anul 1937, nu conduc în

41 Ibidem, pp. 73-74.

42 Ibidem, p. 74.

43 Ibidem, p. 74.

44 Ibidem

45 Ibidem

opinia autorului, în mod direct, la refuzul de a participa, pe viitor, la Mişcarea Ecumenică. Din contră, ele sunt văzute doar ca o etapă mai puţin fericită în evoluţia Mişcării Ecumenice, care poate fi însă, şi se doreşte a fi remediată, revenindu-se la spiritul iniţial al mişcării, prin aportul semnificativ al Bisericii Ortodoxe.

A fost singurul referat de tonalitate pozitivă între cele citite la Conferinţa de la Moscova din acel an.

II.4. Diferenţe de conţinut între referatul profesorului Coman şi lucrările şi articolele apărute în România cu referire la acesta

În revista „Ortodoxia" nr. 2-3/1949, apărea publicat în limba română, un scurt rezumat al referatului susţinut la Moscova, fără numele autorului, cu titlul *„Biserica Ortodoxă şi Mişcarea ecumenică"*[46]. Tonalitatea diferă în mod radical. Apar fragmente de text care nu pot fi identificate nicidecum, în referatul publicat în limba franceză, în volumul original al actelor Conferinţei din Moscova, şi care dau impresia unui alt mesaj (fals), în defavoarea mesajului real al referatului, prin care profesorul Coman ar propune refuzul categoric de participare la Congresul de la Amsterdam: „Amestecul sectelor şi a anumitor organizaţii laice, ca francmasoneria, nu e de natură să faciliteze lucrarea unirii Bisericilor"; „Toate acestea constituie temeiuri serioase pentru a îndreptăţi refuzul Bisericilor Ortodoxe de a participa la primul Congres al Consiliului Ecumenic în august-septembrie 1948"[47].

Textul în limba franceză sună exact invers: participare la Adunarea de la Amsterdam, cu speranţa revenirii la spiritul iniţial al Mişcării Ecumenice: „Il y a des faits incontestables quit obligent partiellement les grandes Eglises Orthodoxes a faire certaines reserves quoique leur desir d'union reste intact. Esperons que l'Assemblee d'Amsterdam va remedier a cette orientation nouvelle du mouvement, entrangere en grande partie a l'esprit vraiment oecumenique"[48].

Consideraţiile lui Ovidiu Marina privitoare la conţinutul referatului susţinut la Moscova de Biserica Ortodoxă Română, publicate în cartea sa: *30 de zile în URSS. Consfătuirea panortodoxă de la Moscova*, scrisă la întoarcerea în ţară, şi publicată la Bucureşti în anul 1949, nu sunt, nici ele, fidele textului original al profesorului Coman: „Referatul demonstrează

46 Pe prima pagină, în josul paginii apare următorul text: „Publicăm în rezumat, referatul prezentat de delegaţia BOR la Consfătuirea Panortodoxă de la Moscova".

47 Biserica Ortodoxă şi Mişcarea ecumenică, în „Ortodoxia", nr. 2-3/1949, p. 207.

48 Actes de la Conferences…, p. 51.

caracterul politic al acestei Mişcări Ecumenice, în aparenţă, o regrupare şi unificare a forţelor creştine, în realitate, ancorarea Bisericilor Ortodoxe la un mixtum compositum dogmatic şi teologic, din care se ivesc uşor *ideile politice de expansiune ale protestantismului*. Apoi, de această „Mişcare Ecumenică" nu sunt străine nici *forţele oculte ale francmasoneriei*. Asemănarea acestei Mişcări Ecumenice cu politica papală este izbitoare, pentru că şi una şi alta sunt însufleţite de aceleaşi *gânduri duşmănoase faţă de Bisericile şi popoarele ortodoxe*, deşi pregătesc şi folosesc curse deosebite"[49].

Tot referatul părintelui Coman, de o contribuţie majoră în favoarea mişcării ecumenice, este redus la nişte fraze negativiste, trunchiate, distorsionate, care nici nu se găsesc în referat (de exemplu: francmasoneria, ş.a.), ele urmărind doar să motiveze rezoluţia luată ulterior, la finalul lucrărilor de la Moscova.

Îndrăznim să înaintăm opinia personală potrivit căreia, existenţa acestor diferenţe clare de text nu sunt altceva decât expresia cenzurii comuniste, care, prin adausurile false interpolate în text, au încercat să modifice radical mesajul unei lucrări de 80 de pagini, de valoare fundamentală. Este încă o dovadă clară a ingerinţei dure a puterii de atunci în textele autorilor, venerabili profesori de teologie, aceştia asistând probabil neputincioşi în faţa „ciopârţirii" lucrărilor, la comanda inspectorilor de culte. Pe de altă parte, se constată obligaţia impusă altor autori, de a scrie uneori, aşa cum li se dispunea.

Consideraţii făcute în momentul aderării Bisericii Ortodoxe Române la Consiliul Ecumenic al Bisericilor (1961) – privitoare la implicarea acesteia în mişcarea ecumenică în prima jumătate a secolului al XX-lea

La 15 septembrie 1961, în scrisoarea prin care solicita Consiliului Ecumenic, primirea Bisericii Ortodoxe Române ca membră, patriarhul Iustinian Marina arăta faptul că Biserica Română, încă de la început „în deplin acord cu enciclica sinodală a Bisericii mame din Constantinopol, adresată către Bisericile lui Hristos de pretutindeni în anul 1920, a acţionat cu hotărâre, împreună cu Patriarhia Ecumenică şi cu alte Biserici Ortodoxe, pentru promovarea mai tuturor acţiunilor importante iniţiate de Mişcarea Ecumenică până în anul 1937", când din pricina războiului n-a mai putut avea legături strânse cu ea[50].

49 Ovidiu Marina, 30 de zile în URSS. Consfătuirea panortodoxă de la Moscova, Bucureşti, 1949, pp. 174-175.

50 Ion Bria, Destinul Ortodoxiei, Bucureşti, 1989, p. 157.

La 26 septembrie 1961, secretarul general W.A. Visser't Hooft răspundea: „Suntem nespus de fericiţi de a găsi în scrisoarea Prea Fericirii Voastre, expresia dragostei Bisericii Ortodoxe Române pentru cauza unităţii Bisericilor creştine. Ne dăm seama că în trecut, când Mişcarea ecumenică era încă la primele sale începuturi, Biserica Voastră a contribuit mult la dezvoltarea şi extinderea sa şi suntem fericiţi să aflăm că Biserica Voastră a urmărit continuu la lucrarea pe care CEB a desfăşurat-o de la inaugurarea sa în 1948"[51].

Pr.conf. univ.dr.Mihai Săsăujan
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Andrei Şaguna" din Sibiu

51 Prof. Niculae Şerbănescu, Biserica Ortodoxă Română şi mişcarea ecumenică, p. 151.

Un scurt istoric al mişcării ecumenice moderne

Spaţiul limitat pus la dispoziţie în acest volum mă obligă la nişte precizări legate de titlul capitolului pe care am onoarea să-l redactez şi de conţinutul lui. O prezentare generală a întregii istorii a mişcării ecumenice moderne în aproximativ treizeci de pagini este imposibilă. În acest sens este suficient să aruncăm o privire asupra monumentalei lucrări colective în trei volume şi peste 2100 pagini în format mare, editată de Consiliul Ecumenic al Bisericilor (CEB) şi intitulată, deloc pretenţios, *A History of the Ecumenical Movement.*[1] De aceea m-am axat doar pe anumite aspecte care mi s-au părut indispensabile, anume: mişcările care au stat la baza constituirii CEB; istoria CEB oglindită în Adunările generale şi rezultatele lucrărilor celor mai importante Comisii; ecumenismul de nivel european, adică constituirea şi activitatea Conferinţei Bisericilor Europene (CBE) şi Adunările ecumenice europene organizate în colaborare cu Consiliul Conferinţelor Episcopale Europene (CCEE). Toate acestea sunt precedate de o scurtă prezentare a noţiunii de ecumenism precum şi a ideii unităţii creştine până la naşterea germenilor mişcării ecumenice actuale.[2]

În ce priveşte bibliografia folosită, aceasta este precizată în cele câteva note bibliografice pe care le cuprinde scurtul istoric. Principalele surse pe care le-am folosit sunt lucrarea lui Reinhard Frieling, *Der Weg des ökumenischen Gedankes. Eine Ökumenekunde,* Göttingen, 1992, articolul aceluiaşi autor din Theologische Realenzyklopädie, vol. 25, p. 46-77 şi site-urile oficiale ale CEB şi CBE (www.oikoumene.org şi www.cec-kek.org).

De asemenea sunt recunoscător Prof. Dr. Tormod Engelsviken de la Institutul Teologic Evanghelic din Oslo pentru îndrumările oferite şi pentru seminarul cu tema *Mission in Ecumenical and Evangelical Perspective* pe care l-a susţinut la data de 18 mai 2006 în cadrul cursului de pregătire

[1] Redactat de *WCC Publications, Geneva, Switzerland,* edited by Ruth Rouse and Stephen Charles Neill. Prima ediţie a fost redactată în 1954. Ediţia 2004, pe care am consultat-o cuprinde 838 pagini (vol. I), 570 pagini (vol. II) şi 697 (vol III);

[2] Mi se pare esenţial să nu uităm faptul că mişcarea ecumenică nu este o invenţie a timpurilor moderne şi că ea are profunde baze biblice şi patristice. Acest lucru este subliniat de unele manuale şi tratate de istorie a mişcării ecumenice. Din păcate, monumentala istorie editată de CEB (vezi nota 1) dă împresia că mişcarea ecumenică ar începe cu anul 1517. Există într-adevăr o foarte scurtă prezentare (de doar 24 de pagini) a ideii de unitate anterioară naşterii Reformei, însă întinderea acesteia contrastează flagrant cu tratarea detaliată a ideii de unitate de după 1517.

organizat în cadrul programului Leonardo da Vinci care stă la baza acestui volum colectiv. Recunoştinţa mea se îndreaptă spre Prof. Dr. Viorel Ioniţă care a avut răspuns cu deosebită promtitudine rugăminţii mele de a citi şi corecta partea a patra a acestui text, legat de istoria Conferinţei Bisericilor Europene.

I. Noţiunea de ecumenism. Ideea unităţii creştine până în epoca modernă

I.1.Noţiunea de ecumenism[3] sau ecumenicitate provine de la verbul grecesc ***oikein*** = a locui. Forma de participiu pasiv a lui oikein este ***oikumene*** şi a fost folosită încă din secolul V î. Hr. pentru a desemna partea „locuită" a pământului. Aşadar, primul sens al termenului oikumene a fost unul profan. În Imperiul Roman, inclusiv în limbajul neo-testamentar, (vezi Luca 2,1), oikumene desemna partea pământului aflată sub stăpânire romană şi care prin urmare era considerată civilizată şi aparţinând lumii în adevăratul sens al cuvântului.

În limbaj eclesial, termenul a fost folosit în legătură cu sinoadele. Sinodul de la Niceea din 325 a fost numit „ecumenic" pentru că reprezenta opinia episcopilor din întreg Imperiul Roman. În secolul al VI-lea patriarhul Constaninopolului Ioan al IV-lea Postitorul (582-595) şi-a luat titlul de „ecumenic" exprimându-şi prin aceasta dorinţa de a se bucura de un primat de onoare în Biserică. După căderea Imperiului Bizantin, termenul şi-a pierdut sensul lui politic, în vreme ce sensul bisericesc s-a păstrat. Oikumene desemna Biserica universală.

În secolul al XIX-lea, termenul „ecumenic" a fost folosit pentru prima dată în mediile Alianţei Evanghelice şi ale *Asociaţiei internaţionale a tinerilor creştini* (YMCA) cu sensul de noţiune care exprima depăşirea graniţelor naţionale, confesionale, de clasă etc. La începutul secolului XX, ca urmare a impulsurilor date de Nathan Söderbloms, arhiepiscop de Uppsala, expresia „mişcarea ecumenică" a devenit clasică pentru desemnarea eforturilor de unire a Bisericilor. Consiliul Ecumenic al Bisericilor în decretul de la Toronto a explicat că termenul „ecumenic" este folosit cu referire la *„întreaga activitate a întregii Biserici de a vesti Evanghelia întregii lumi."* (*Declaraţia de la Toronto*, 1950).

Termenul *„ecumenism"*a fost folosit pentru prima dată de Yves Congar în 1937 în cartea sa *Chrétiens Désunis* care avea ca subtitlu

[3] Reinhard Frieling, *Der Weg des ökumenischen Gedankes. Eine Ökumenekunde,* Göttingen, 1912, p. 5-6;

Principes d`un oecuménisme catolique. La Conciliul Vatican II, termenul a reuşit să se impună, în ciuda opoziţiei participanţilor de limbă germană care vedeau în acest „-ism" o devalorizare a ideii şi o tendinţă spre static, în locul unei mişcări dinamice.

I.2. Ideea unităţii creştine până în epoca modernă[4]

În Noul Testament, unitatea Bisericii este descrisă ca şi ***koinonia*** – comuniune de iubire în Duhul Sfânt şi mărturisirea lui Hristos.. Unitatea dintre diferitele comunităţi creştine era asigurată de recunoaşterea reciprocă a mărturisirii de credinţă, a Botezului şi a Euharistiei. Preoţia a jucat un rol important în menţinerea acestei unităţi. Încă din epoca apostolică au existat disensiuni în sânul Bisericii, rezolvate prin sinoade (vezi aşa-numitul Sinod Apostolic, Fapte cap. 15). În Noul Testament întâlnim de asemenea o clară separare a dreptei credinţe de erezie. O normă pentru comuniunea dintre creştini a fost pentru secolul II stabilirea canonului cărţilor Noului Testament.

Epoca sinoadelor ecumenice a dat o nouă dimensiune conştiinţei de unitate a creştinilor. Sinoadele ecumenice, deci universale, stabileau ortodoxia doctrinelor şi separau dreapta credinţă de erezie. În ciuda acestor separări clare şi a unei literaturi polemice bogate, eforturile de unitate nu au fost abandonate. Avem câteva exemple concludente în acest sens chiar în epoca sinoadelor ecumenice. Cum ar putea fi altfel interpretate eforturile de apropiere dintre ortodocşi şi grupările ariene din perioada 325-381? După sinodul al treilea ecumenic când este ruptă comuniunea dintre gruparea condusă de Sfântul Chiril al Alexandriei şi cea condusă de Ioan al Antiohiei, ambii lideri, împreună cu susţinătorii lor doresc împăcarea, concretizată prin Formula de concordie din anul 433.

După sinodul al patrulea ecumenic (Calcedon, 451) când în Răsărit se înregistrează noi dezbinări eclesiale, Biserica Ortodoxă iniţiază o serie de dialoguri cu monofiziţii. Sinoadele V şi VI ecumenice, alături de o întreagă altă serie de hotărâri şi documente, consemnează încercări (este drept nereuşite) de împăcare a ortodocşilor cu monofiziţii. Pe parcursul acestor încercări s-a apelat adesea la compromisuri inacceptabile, pe care Biserica le-a amendat imediat (precum monotelismul). Aceste eforturi de unitate s-au bucurat, cel puţin în parte, de sprijinul (uneori şi de presiunea) puterii imperiale, dar ele relevă faptul că Biserica nu a renunţat la ideea unităţii tuturor creştinilor.

[4] Reinhard Frieling, art. *Ökumenismus I* în *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), vol. 25, p. 47-51; Idem, *Der Weg* ... p. 17-28;

După ruptura dintre Răsărit şi Apus, stabilită convenţional la 1054, au urmat o serie de încercări de refacere a unităţii bisericeşti, consemnate inclusiv în documente sinodale semnate (cele mai importante sunt hotărârile de la Lyon – 1274 şi Ferrara-Florenţa – 1439), dar care nu s-au putut pune în practică, printre altele, datorită presiunilor politice sub care au fost ele încheiate şi lipsei de popularitate (mai ales în Răsărit) a acestor hotărâri.

Apusul creştin a cunoscut divizări succesive cauzate de Reformă. Dorinţa de a fi toţi „sub un singur Hristos" cum s-a exprimat *Confesiunea augustană* a fost sortită eşecului. Perioada confesionalismului cunoaşte doar eforturile de reconciliere ale unor temerari precum Spinola, Molanus, Leibniz şi Bossuet. În perioada umanismului s-au formulat trei modele de dialog pentru unitate:

consensus quinquesaeculis – adică recunoaşterea hotărârilor dogmatice ale primelor cinci secole creştine;

un *umanism evanghelic-biblicist* concentrat pe articolele fundamentale necesare pentru mântuire, pe baza cărora să se ajungă la toleranţă şi unitate;

sozicianismul (de la Sozzini) – sunt suficiente câteva principii etice de origine evanghelică ca bază de pornire spre unitate.

Iluminismul a dus la relativizarea confesionalismului, iar pietismul protestant cu numeroasele lui nuanţe şi direcţii ar putea fi descris ca şi o mişcare ecumenică spirituală în interiorul protestantismului. Începutul secolului XIX a surprins creştinătatea în mare parte dezbinată confesional şi orientată etnic. Din punct de vedere teologic polemica era cuvântul de ordine. Biserica Romano-Catolică îşi avea propria direcţie, protestantismul era provincializat, iar mare parte dintre ortodocşi, cu excepţia Bisericii Ortodoxe Ruse (marcată de propriul imperialism care urma pe cel politic al Imperiului Ţarist) trăiau sub stăpânire otomană. O serie de transformări politice vor duce la schimbarea radicală a situaţiei Bisericilor şi la intensificarea eforturilor de unitate, luând astfel naştere mişcarea ecumenică modernă.

II. Istoria modernă a mişcării ecumenice

Există două genuri de motive care au stat la baza dezvoltării mişcării ecumenice moderne: *externe*: dezvoltarea internaţionalismului; şi *interne:* dorinţa de a se ajunge la unitatea tuturor creştinilor.

Periodizarea istoriei moderne a mişcării ecumenice. Istoria modernă a mişcării ecumenice poate fi împărţită în trei perioade:

- *de la mijlocul sec. al XIX-lea până la începutul secolului al XX-lea* – perioada începuturilor ecumenismului secular şi bisericesc, corespunzător începuturilor politicii mondiale şi a legăturilor mondiale dintre creştini;

-*prima jumătate a secolului al XX-lea* – perioada înfloririi mişcărilor ecumenice interconfesionale şi intercontinentale iniţiate de Biserici cu scopul de a da lumii o mărturie comună de unitate şi un mesaj creştin comun, de a contra-balansa, pe de o parte confesionalismul şi interconfesionalismul, iar pe de altă parte ideologiile naţionalismului şi comunismului;
- *din jurul anului 1950 până astăzi* – perioada în care conştiinţa unităţii umanităţii devine tot mai clară. Umanitatea devine tot mai conştientă că numai împreună poate rezolva marile provocări în faţa cărora este expusă. Bisericile creştine – după Conciliul Vatican II inclusiv Biserica Catolică – simt toate problemele lumii actuale ca fiind provocări comune şi sunt conştiente că de la ele se aşteaptă un răspuns colectiv.

II.1. Impulsul internaţionalismului.

A doua jumătate a secolului al XVIII-lea a consemnat două evenimente de o importanţă capitală pentru istoria umanităţii, până astăzi. Este vorba de întemeierea Statelor Unite ale Americii (1776) şi Revoluţia franceză (1789-1780). Declaraţia drepturilor omului din SUA (1776) şi Franţa (1789) au demonstrat că libertatea personală, precum şi egalitatea socială şi politică sunt valori dorite în întreaga lume.

Secolul al XIX-lea a fost dominat de liberalism, atât în plan politic cât şi ideolog. Internaţionalizarea se concretizează în această perioadă prin formarea unor blocuri politice continentale tot mai mari, precum Sfânta Alianţă (întemeiată la 26 septembrie 1815 din iniţiativa ţarului Alexandru I), urmată de Marea Alianţă (întemeiată la 20 noiembrie 1815). Ideile revoluţionare de la 1848 se răspândesc cu repeziciune în întreaga Europă.

Un semn al internaţionalismului din această perioadă sunt organizaţiile mondiale ale căror baze au fost create acum: Crucea Roşie (1864), Asociaţia internaţională a oamenilor muncii (1864), Asociaţia pentru drept internaţional (1873), Asociaţia mondială a poştei (1874) etc. De asemenea se reiau jocurile olimpice moderne (1896) şi este înfiinţată Liga Naţiunilor (1920), urmată de Organizaţia Naţiunilor Unite (ONU, 1946)

Bisericile au încercat şi ele să dea un răspuns acestei internaţionalizări.

II. 2. Începuturile interconfesionalizării. Mişcările predecesoare.

Ideea ecumenică interconfesională s-a răspândit la nivel global printr-o serie de mişcări numite „predecesoare.” La succesul acestor

iniţiative a contribuit în bună măsură harisma unor pionieri în ale ecumenismului.

Principalele organizaţii interconfesionale au fost: Alianţa Evanghelică, Conferinţele misionare, o serie de mişcări ale tineretului creştin, Asociaţia pentru promovarea unităţii creştine, mişcarea biblică şi mişcările pentru pace.

Alianţa Evanghelică a fost întemeiată la Londra în 1846 de aproximativ 900 de creştini de diferite confesiuni evanghelice. Întemeietorii au pornit de la ideea că între creştinii de diferite confesiuni există o unitate nezdruncinată în credinţa în Hristos. Scopul Alianţei a fost – şi este până astăzi – nu de a realiza o unitate instituţională între Bisericile creştine, ci de a aduce pe creştinii diferitelor confesiuni, la nivel local, la rugăciune comună şi la participarea la acţiuni sociale şi misionare

Conferinţele misionare au luat naştere din nevoia practică de a discuta dacă nu cumva diferendele dintre Bisericile istorice nu au adus deservicii predicării Evangheliei lui Hristos printre necreştini. Începând cu anul 1854 au avut loc astfel de conferinţe misionare supra-confesionale în Anglia, SUA şi Asia. Au fost întemeiate Asociaţii permanente cu scop consultativ: *Conferinţa misionară continentală* (din 1866), *Biroul misiunilor evanghelice germane* (din 1885) şi *Conferinţa misiunilor externe nord-americane* (din 1893).

Prima întâlnire oficială a delegaţilor a avut loc în anul **1910** la **Edinburg**. Datorită declaraţiilor programatice pentru „mărturie" şi „unitate", această conferinţă este socotită, mai ales în mediul ecumenic anglo-german, drept *actul de naştere al mişcării ecumenice moderne*. Deşi în Europa Conferinţa a avut slabe ecouri, totuşi, importanţa ei constă mai ales în iniţiativa episcopului Bisericii Protestante Episcopale din America, Henry Charles Brent (1862-1929), de a propune organizarea unei mişcări a Bisericilor pentru o Conferinţă mondială despre Credinţă şi Constituţie. El a propus ca preşedintele Conferinţei misionare mondiale John Mott, precum şi pe secretarul Joseph H. Oldham să fie de acum înainte conducătorii întregii mişcări ecumenice

În anul 1855 s-a înfiinţat la Paris YMCA/CVJM – *Asociaţia internaţională a tinerilor creştini* a cărei „bază" a fost preluată de organizaţiile ecumenice ale secolului XX. *„Organizaţiile YMCA au ca scop să pună în legătură unii cu alţii pe acei tineri care, potrivit Sfintei Scripturi, recunosc pe Iisus Hristos ca şi Dumnezeul şi Mântuitorul lor".*

În 1893 a fost întemeiată *Federaţia mondială a Asociaţiilor creştine a tinerelor*, iar în 1894 *Asociaţia tinerilor pentru creştinism* din rândul căreia au provenit o serie de persoane care s-au implicat în eforturile pentru unitate de la începutul secolului XX.

Asociaţia pentru promovarea unităţii creştine (APUC) a luat naştere în 1857 la Londra. A pornit din iniţiativă anglicană, romano-catolică şi ortodoxă şi a avut ca şi scop iniţial rugăciunea zilnică pentru unitatea creştinismului. Asociaţia nu a avut un mare efect, deoarece în 1864, Sfântul Oficiu de la Roma a interzis catolicilor să participe la Asociaţie. Această interdicţie, de care s-a făcut mult caz în epocă, a fost preludiul respingerii mişcării ecumenice de către Vatican în anul 1919.

Mişcarea biblică s-a organizat pentru prima dată, la nivel mondial, în anul 1946 însă apariţia şi dezvoltarea numeroaselor societăţi biblice la nivel naţional în secolul al XIX-lea au jucat un important rol ecumenic, căci în ciuda interpretărilor diferite de care a avut şi are parte în diferitele confesiuni, Biblia constituie totuşi un punct de legătură între creştini. Munca de cercetare exegetică poate fi văzută, cel târziu începând cu sfîrşitul secolului al XIX-lea, ca un important fenomen ecumenic.

Mişcarea pentru pace nu a avut o importanţă deosebită pentru marile Biserici, până în secolul XIX. Din iniţiativa quakerilor, au luat naştere Asociaţii pentru pace, mai întâi în 1815 la New York, apoi în 1816 la Londra. Asemeni altor Asociaţii de acest gen, (precum societatea germană pentru pace, întemeiată în anul 1892), ele nu au devenit prea influente. În anul 1911 a luat naştere *Liga internaţională catolică pentru pace* iar în 1913 a fost întemeiată Fundaţia americană *Church Peace Union* cu reprezentanţi evanghelici, romano-catolici şi iudaici.

O acţiune eclesială pentru pace, care poate fi pusă în legătură cu începuturile mişcării ecumenice moderne a avut loc în timpul celui de-al doilea Congres de pace de la Haga (1907). Aici s-a perfectat o vizită bilaterală, între Anglia şi Germania, a unor importanţi clerici care a avut drept rezultat întemeierea unui Comitet bisericesc pentru întreţinerea relaţiilor prieteneşti între Marea Britanie şi Germania. A fost primul contact oficial între reprezentanţii eclesiali a două ţări diferite.

Acest comitet britano-german, împreună cu Fundaţia americană Church Peace Union, condusă la acea vreme de Frederick Lynch, unul dintre personalităţile proeminente ale Consiliului Federal al Bisericilor din SUA, şi Conferinţa Bisericilor elveţiene au organizat, în anul 1914 la Konstanz, o conferinţă. Au fost invitate persoane din cadrul diferitelor asociaţii, deoarece, date fiind împrejurările politice dinaintea primului război mondial, a existat teama că Bisericile vor reacţiona mai greu la această invitaţie. Numai Consiliul Federal din USA a trimis delegaţi oficiali ai Bisericilor. Şi-au anunţat participarea aproximativ 150 de delegaţi din 13 ţări şi 30 de Biserici, însă au sosit la Konstanz, la 1 august, numai 90 dintre aceştia. La 2 august 1914, ei au constituit *Federaţia internaţională pentru prietenie ale Bisericilor*.

În încheiere se consemna că: „*Munca de reconciliere şi prietenie este una din misiunile creştine de bază. Este poruncit ca Bisericile din toate ţările să-şi folosească influenţa asupra popoarelor, reprezentanţilor acestora, şi a guvernelor pentru a stabili relaţii bune şi prieteneşti între naţiuni, astfel încât ele, pe calea înţelegerii prieteneşti, să ajungă la înţelegere reciprocă, pe care creştinismul a căutat s-o predice umanităţii.”*

Destul de repede au fost constituite comitete naţionale, care şi-au făcut cunoscute activităţile cu ajutorul întâlnirilor organizate şi al publicaţiilor. În timpul războiului mondial, Federaţia a activat pentru sprijinirea prizonierilor de război, apărarea minorităţilor naţionale şi religioase, întâlniri între Bisericile Ortodoxe şi cele Evanghelice. Federaţia a fost sprijinită jurnalistic de revistele *„Die Eiche”* (1913-1933, editată de F. Siegmund-Schultze) şi *„Goodwill”* (din 1915, înainte numindu-se *„The Peacemaker”*, editată de J. H. Rushbrooke).

După terminarea războiului, în anul 1919, Federaţia a dat impulsurile pentru întemeierea *Mişcării pentru un creştinism practic Viaţă şi Lucrare (Life and Work.)* Pentru creştinismul european, originile mişcării ecumenice se află mai degrabă aici decât în mişcarea misionară.[5]

II.3. Mişcările de început (1910-1920)

Conferinţa misionară mondială de la Edinburg, 1910.

La această Conferinţă au participat 1200 de delegaţi reprezentând 150 de societăţi misionare şi Biserici ne-catolice care desfăşurau activităţi misionare în rândul popoarelor necreştine. A existat o clară majoritate anglo-saxonă. Numai 17 delegaţi proveneau din *terrae misionis*. Pluralitatea evanghelică şi anglicană era bine reprezentată, lipseau însă reprezentanţii ortodocşi şi romano-catolici.

Inspiraţi de entuziasmul preşedintelui conferinţei, John Mott (1865-1955) şi al secretarului Joseph Houldsworth Oldham (1874-1969), Conferinţa s-a ocupat de găsirea a noi căi pentru *Evanghelizarea lumii în această generaţie.* Au fost constituite opt comisii.

Deşi Conferinţa a avut doar rol consultativ, dorinţa spre unitate şi colaborare a fost clar exprimată. S-a constatat de asemenea că trebuie depăşită percepţia misionară „vestică” în favoarea aşa-numitelor Biserici tinere. A atras atenţia mai ales cel de-al optulea raport, de la cea de-a opta comisie care a dezbătut tema colaborării în susţinerea unităţii. În raport se spunea că *„scopul tuturor activităţilor misionare în orice ţară necreştină*

[5] Reinhard Frieling, op. cit., p. 44;

este acela de a vedea cum se dezvoltă acolo o Biserică a lui Hristos nedespărţită."

În timpul unei Liturghii oficiate la Edinburg, s-a născut ideea organizări unei conferinţe mondiale pentru credinţă şi constituţie. La 19 octombrie 1910, Adunarea generală a Bisericii Protestante Episcopale (anglicane) din Cincinnati a hotărât să convoace o Comisie în vederea constituirii unei astfel de comisii. De remarcat este că exact cu o zi înainte, discipolii lui Hristos (Disciples of Christ) din Kansas şi Consiliul naţional al Bisericilor congregaţionaliste din Boston au hotărât iniţierea unui program similar. Comisiile celor trei Biserici s-au unificat şi, sub conducerea Bisericii episcopale (cu ajutorul secretarului Robert H. Gardiner), au trimis scrisori de invitaţie tuturor Bisericilor care au putut fi contactate. Încă de la început, principiile programului acestei mişcări au fost:

Numai Bisericile au fost invitate la colaborare şi nu organizaţii, asociaţii bisericeşti sau persoane; condiţie a participării a fost mărturisirea lui Iisus Hristos ca şi Dumnezeu şi Mântuitor; (precum „baza" YMCA din 1855);

Conferinţa mondială urma să servească unităţii Bisericii, însă avea doar împuternicirea de a scoate în relief punctele comune şi diferenţele în materie de credinţă. Eventualele uniuni între Biserici rămân responsabilitatea fiecărei Biserici.

Aceste trei principii au fost hotărâtoare pentru mişcarea ecumenică din următoarele decenii. Iniţiatorii au sperat că toate confesiunile vor răspunde iniţiativei lor. Biserica Anglicană a răspuns cel mai favorabil, în vreme ce Bisericile Evanghelice din Europa, Bisericile Ortodoxe şi Biserica Romano-Catolică au reacţionat politicos, dar rezervat.

Primul război mondial a pus capăt pentru o vreme iniţiativelor ecumenice. La finalul lui, deja în martie 1919, o delegaţie americană a vizitata Europa şi Orientul Mijlociu. Vizita a avut, pe de o parte, succesul de a asigura colaborarea Bisericilor Ortodoxe. Din păcate, întâlnirea cu papa Benedict al XV-lea (1914-1922) a adus cu sine un refuz clar.

După terminarea celui de-al doilea război mondial, Bisericile se aflau încă în stare de şoc, fiind surprinse cât de puţin efect a avut asupra politicii mondiale mesajul lor de pace. Se părea că cea mai bună alternativă pe care Bisericile o aveau la îndemână era unirea mesajului lor în cadrul unui program ecumenic, astfel încât vocea lor să se facă auzită. Perioada interbelică a fost marcată în egală măsură de internaţionalizare, dar şi de constituirea naţionalismelor organizate uneori în uniuni transnaţionale.

Ideea constituirii unor organizaţii eclesiale puternice părea a fi o alternativă pentru Biserici. În această perioadă s-au înregistrat câteva apeluri la unitate. Încă din anul 1918, Soederblom anunţase ideea creerii unui

Consiliu Ecumenic al Bisericilor. El avea ideea unei *„catolicităţi evanghelice”* fără uniformitate, reprezentată de un Consiliu Ecumenic al Bisericilor. Într-un Memorandum, Soederblom arăta: *„Misiunea noastră nu este de a aduce împreună organizaţii, ci de a uni inimi, eforturi şi simţiri. Adevăraţii credincioşi şi următori ai lui Hristos au format întotdeauna o minoritate în comunităţile creştine şi vor rămâne întotdeauna o minoritate. Totuşi, este extrem de important ca toate comunităţile eclesiale şi toate organizaţiile creştine din care avem privilegiul de a face parte, să le folosim în scopuri creştine ... Aceste scopuri sunt următoarele: A) Învăţătura şi eforturile comune pentru o frăţie creştină internaţională şi o unitate organizată a popoarelor; B) Principiile şi acţiunea creştină pentru o înnoire a societăţii; C) O voce comună a conştiinţei creştine. Preconizez un Consiliu Ecumenic care să reprezinte creştinismul în mod spiritual.”*[6] Federaţia pentru munca internaţională s-a raliat acestui memorandum al lui Soederblom pentru constituirea unui astfel de Consiliu.

În ianuarie 1920, Patriarhia ecumenică de la Constantinopol a emis o enciclică „către Biserica creştină din întreaga lume” şi a propus o *koinonia* a Bisericilor în analogie cu koinonia popoarelor. Datorită condiţiilor de comunicare de atunci, Enciclica Patriarhiei ecumenice nu a ajuns la toate Bisericile, ce aceea multe dintre ele nu au putut trimite un răspuns căci până atunci aproape că nu avuseseră nici o legătură cu Biserica Ortodoxă.

Enciclica scria la începutul ei: „*Biserica Constantinopolului nu admite că deosebirile de păreri, care separă Bisericile creştine în unele puncte ale dogmei, sunt de aşa natură că ele determină inevitabil neizbânda oricărei încercări care ar avea ca scop restabilirea unei comuniuni mai strânse între diferitele confesiuni. Convinsă fiind de avantajele care le-ar da o atare apropiere fiecăreia dintre Bisericile particulare şi comunităţile creştine în general, ea susţine că momentul de faţă ar fi favorabil unui schimb de idei asupra acestei probleme importante, a cărei rezolvare poate că ar putea pregăti, cu ajutorul lui Dumnezeu, drumul spre unirea definitivă a creştinilor în viitor.”*[7]

Enciclica amintea punctual cum s-ar putea concretiza „*frăţietatea şi solidaritatea”* dintre Biserici:

Unitate în calendar care ar permite sărbătorirea în acelaşi timp a marilor sărbători creştine;

Schimbul de scrisori frăţeşti cu ocazia marilor sărbători sau a unor evenimente deosebite;

---

[6] Willen A. Visser`t Hooft, *Ursprung und Entstehung des ÖRK,* Frankfurt, 1983, p. 18;

[7] *Enciclica Patriarhiei ecumenice din ianuarie 1920 către Bisericile lui Hristos de pretutindeni. Text, istoric, ecou, importanţă şi actualitate,* trad. şi comentariu de Ică I. Ioan, în *M.A.*, nr. 1-3/1963, p. 131;

Restabilirea relaţiilor trainice dintre reprezentanţii diferitelor Biserici care îşi au reşedinţa în acelaşi loc (ideea ecumenismului local);
Relaţii între şcoli şi profesori de teologie concretizate prin întâlniri, schimburi de reviste şi publicaţii;

Accesul tinerilor la şcolile teologice ale altor confesiuni;

Convocarea unor congrese creştine care să studieze probleme de interes general;

Cercetarea imparţială a controverselor dogmatice;

Respectul reciproc al obiceiurilor şi riturilor celorlalte Biserici;
Posibilitatea înmormântării creştinilor decedaţi în ţări străine în Bisericile şi cimitirele unei alte confesiuni;

Reglementarea problemei căsătoriilor mixte;

Sprijinirea reciprocă în acţiuni care au drept scop acţiuni de întărire a sentimentului religios, acţiuni de binefacere etc.[8]

Aşa cum se poate observa, dezideratele propuse de Enciclică, au devenit astăzi, cel puţin în parte, realitate.

Biserica Anglicană, a emis la Conferinţa de la Lambeth, în 1920, o chemare către toţi creştinii, la „Reunificarea creştinismului." Această chemare se scria, printre altele: „*Imaginea ideală a unei Biserici pe care o avem în faţă este în adâncul fiinţei ei, sobornicească, fidelă adevărului deplin şi cuprinde în ea pe toţi cei care se mărturisesc şi se percep ca şi creştini* "[9]

În ciuda acestor clare declaraţii pentru unitate şi a speranţei că odată cu dezvoltarea technicii comunicaţionale, contactele dintre Biserici vor fi tot mai strânse, totuşi, o serie de factori au stat în calea dezvoltării mişcării ecumenice, cei mai importanţi fiind urmările primului război mondial şi instaurarea comunismului. Biserica Evanghelică Germană a respins în 1920 toate invitaţiile de a participa la conferinţele ecumenice, deoarece era considerată ca exclusă posibilitatea *„comuniunii cu Bisericile din ţările duşmane."* Rusia socialistă a interzis Bisericii Ortodoxe orice legătură cu mişcarea ecumenică. În schimb, diaspora rusă s-a angajat activ, fără a putea însă ţine locul Bisericii mamă.

Europa s-a văzut pusă în faţa provocărilor exercitate de fascism, naţional-socialism şi antisemitism. În aceste vremuri grele pentru Europa, Conferinţa ecumenică a Federaţiei internaţionale pentru munca de prietenie a Bisericilor, condusă de Dietrich Bonhoeffer, a decis în 1934 la Fanö –

[8] Ibidem, p. 132-133. Comentariul Părintelui Ică vorbeşte de "largul ecou" al Enciclicii în lumea răsăriteană şi apuseană (vezi p. 141-152). Totuşi astăzi ştim că Enciclica, din păcate, nu a ajuns la toate Bisericile cărora le-a fost adresată.

[9] Hermann Sasse (Hg.), *Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenferfassung, (Lausanne, 1927),* Offizieller Bericht, p. 43 şi urm.;

drept reacţie la escaladarea naţionalismelor în Europa şi a confiscării de către acestea a Bisericilor – ca *„fiecare Biserică, care îşi neagă caracterul ei universal, să nu fie recunoscută ca şi creştină."*

Între 1920 şi 1945 s-au înregistrat regrese pe toate planurile, nu numai în cel ecumenic. Pe plan filosofic s-a înregistrat un pesimism adânc, concretizat în apariţia în această perioadă a celebrei lucrări a lui Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes.* Doar filosofii existenţiali Martin Heidegger şi Karl Jasper au propus un discurs filosofic original.

În faţa unei astfel de provocări, teologia a reacţionat, la început, nesigur. Şi-a făcut simţită prezenţa un fundamentalism evanghelic cu origini în SUA, fără însă a avea soluţii la problemele vremii. Teologia dialectică din anii 20 ai secolului trecut din spaţiul german s-a îndreptat împotriva „religiei", a filosofiei şi a culturii şi s-a distanţat de mişcarea ecumenică, pe motiv că aceasta presupune prea multă acţiune din partea omului cu scopul de a salva ceea ce este creştin în societate. Primele tendinţe ecumenice s-au înregistrat în teologia dialectică germană când Biserica a început lupta contra aşa-numiţilor „Deutschen Christen" (simpatizanţi ai regimului nazist), cărora le-a opus teologia revelaţiei de factură hristocentrică. Această teologie hristocentrică a revelaţiei a influenţat apoi şi teologia ecumenică a următoarelor decenii.

Poate pare pentru mulţi surprinzător, dar în acelaşi timp cu ecumenismul interconafesional s-a dezvoltat şi un nou gen de confesionalism. Dialogul ecumenic a postulat reflectarea asupra propriei identităţi. Astfel a luat naştere aşa-numita „renaştere lutherană" şi alte iniţiative care au dus la o ruptură între „confesiune" şi „ecumenicitate." În vreme ce anglicanii şi ortodocşii s-au arătat pregătiţi să lase deschisă calea spre mişcarea ecumenică pentru Biserica Romano-Catolică, mulţi teologi şi clerici protestanţi au înţeles „ecumenicitatea" ca fiind o unificare a protestantismului mondial. În anul 1923 a luat naştere Federaţia internaţională pentru apărarea şi susţinerea protestantismului, care a participat la conferinţele internaţionale înţelegându-se ca o contrapondere la tendinţele de catolicizare ale anglicanilor, în special ale anglo-catolicilor.

II.4. Conferinţele misionare

Ca urmare a Conferinţei internaţionale de la Edinburg, 1910, au fost înfiinţate 21 de conferinţe regionale şi naţionale ale societăţilor misionare. Acestea au înemeiat, în 1921, la Lake Mohonk (SUA) Conferinţa misionară internaţională care a devenit organ coordonator al mişcării ecumenice. Aceasta s-a făcut cunoscută prin intermediul revistei *International Review of Missions,* prin programe de studii, constituirea unor Conferinţe naţionale în

ţările unde se exercită misiunea şi organizarea unor conferinţe misionare mondiale. De remarcat că Bisericile Ortodoxă şi Romano-Catolică nu au participat la aceste conferinţe.

Pe lângă Conferinţa de la Edinburg, au mai fost organizate următoarele conferinţe misionare:

Ierusalim, 1928. Au participat 231 de delegaţi, dintre care 52 proveneau din Asia şi Africa, ceea ce arată importanţa creşcândă a Bisericilor din aceste regiuni. Temele conferinţei au fost *„Misiune şi Educaţie”* şi *„Misiune şi chestiunile rasiale”*. Principalele provocări la care a încercat să răspundă Conferinţa au fost secularismul şi religiile necreştine, care depuneau de asemenea eforturi de unificare. De exemplu, în 1925, la Tokio, s-a organizat un Congres internaţional budist, cu participarea a mai mult de o mie de preoţi şi călugări chinezi, japonezi şi coreeni.

Locul de organizare a determinat luarea unei poziţii faţă de sionismul ce se dezvolta în cadrul iudaismului şi faţă de antisemintismul în creştere la acea vreme, fără a putea influenţa în mod esenţiat poziţia creştinilor faţă de evrei. Conferinţa a încercat să se ocupe de toate aceste probleme, încurajând însă mai presus de toate vestirea Evangheliei lui Hristos: „*Mesajul nostru este Iisus Hristos – noi nu avem voie să oferim mai puţin şi nu putem oferi mai mult.”*

Tambaram 1938. La Tambamar, lângă Mandras (India) au participat 471 de delegaţi, dintre care mai bine de jumătate proveneau din rândul noilor Biserici înfiinţate ca rezultat al misiunilor. Tema acestei adunări a fost *„Biserica. În ce constă misiunea şi unitatea ei într-o lume predominant necreştină?”* Noile Biserici întemeiate trebuiau de acum să-şi poată duce existenţa şi fără de asistenţa Bisericii mamă. Acest proces de emancipare, care putea avea un sens eliberator, era pus în faţa unor alte provocări, precum cel al naţionalismelor şi tradiţiilor locale. Toate aceste chestiuni au fost discutate în cadrul acestei Adunări.

Whitby (Canada) 1947. Cei 112 delegaţi participanţi, au căutat să găsească noi forme de acţiune pentru munca misionară după încetarea celui de-al doilea război mondial. S-a analizat situaţia misionară dintre anii 1921-1947 şi s-a constatat că trecerea de la o misiunea „occidentală” la una „mondială” este un proces lent dar sigur.

Într-o declaraţie despre „supra-naţionalitatea misiunii”, relaţia dintre Bisericile mamă şi noile Biserici care au luat naştere în urma misiunii a fost caracterizată în forma unui „parteneriat în ascultare.”

II.5. Conferinţele mondiale pentru creştinismul practic

În urma memorandului din 1919, Consiliul Federal din SUA a preluat iniţiativa invitării la o conferinţă pregătitoare la Geneva, între 9-12 August 1920. 90 de reprezentanţi din 15 ţări s-au pus repede de acord să convoace o Conferinţă ecumenică a Bisericilor. Invitaţia trimisă vorbea de Biserică la singular invitând participanţii la o *„conferinţă universală a Bisericii lui Hristos pentru viaţă şi acţiune."* (Life and Work).

Comitetul de organizare a avut greaua misiune de a concepe programul şi desfăşurarea unei astfel de conferinţe pentru care nu exista model în trecut. Până la urmă s-a ajuns la o metodă de lucru folosită până astăzi în cadrul adunărilor ecumenice: comisii pregătitoare au elaborat texte care au constituit punctul de plecare al discuţiilor conferinţei; comisiile conferinţei au depus rapoarte în plen, care au fost date mai departe Bisericilor pentru studiu şi îndrumare.

Stockholm, 19-30 august 1925. Prima conferinţă pentru creştinismul practic a fost condusă de Nathan Söderblom şi a cuprins 661 delegaţi oficiali ai Bisericilor şi a unor asociaţii ecumenice din 37 de ţări. Datorită participării unor personalităţi bisericeşti de primă mărime, mulţi au vorbit de primul sinod ecumenic al timpurilor moderne. Din punct de vedere al dreptului canonic şi datorită absenţei Bisericii Romano-Catolice şi a altor Biserici, această denumire plină de entuziasm nu s-a încetăţenit.

S-au oficiat rugăciuni comune (fără Euharistie), văzându-se clar că există o conştiinţă a comuniunii dintre toţi creştinii. Impresionant a fost momentul în care Patriarhul Fotie al Alexandriei a rostit, la rugăciunea de încheiere, Crezul nicean în limba greacă exact la 1600 de ani de la primul sinod ecumenice de la Niceea.

Conferinţa a discutat şapte teme, fără a emite un raport final, însă delegaţii au fost conştienţi că Biserica poate transmite lumii un mesaj care se ridică deasupra tuturor ideologiilor. În special în ce priveşte prima temă discutată – obligaţiile Bisericii faţă de planul lui Dumnezeu cu lumea – s-au observat două tendinţe care persistă până astăzi în cadrul ecumenismului: reprezentanţii anglo-saxoni, sub influenţa mişcării americane socio-evanghelice (Social-Gospel Movement) erau convinşi că obligaţia Bisericii este de a realiza împărăţia lui Dumnezeu în cadrul istoriei umane, pe cât acest lucru este posibil. Pe de altă parte, teologia europeană, mai ales de factură luterană, prin vocea episcopului Ihmels din Dresden, a considerat această speranţă *„nimic altceva decât o exaltare, un vis"* şi îşi exprima temerea că vom asista la o falsă politizare a Bisericii. Obligaţiile etice ale creştinilor au fost considerate ca fiind bazate pe porunca iubirii.

Oxford 12-26 iulie 1937. 425 de delegaţi s-au ocupat de tema *„Biserica, poporul, statul.”* Conferinţa a avut în vedere creşterea naţionalismelor europene, mai ales în Germania unde Biserica a fost practic confiscată de către stat. Mişcarea ecumenică era văzută ca o trădare a propriului popor, fapt pentru care Biserica Evanghelică Germană nu a fost reprezentată la Oxford.

S-a constatat creşterea secularizării şi a elementelor păgîne în societate, s-a încercat definirea teologică a noţiunii de „popor” între cele două extreme posibile: dar al lui Dumnezeu sau unealtă de propagandă în vederea asupririi altor popoare sau grupuri de popoare.

Răspunsurile găsite la Oxford au fost nesigure. S-a constat existenţa clară a unui sentiment de vină pentru că Bisericile şi credincioşii nu au putut împiedica naşterea unei astfel de situaţii mai ales în Europa, indiferent dacă vina lor constă în lipsa de acţiune, colaborare sau tăcere. În ce priveşte pericolul existent atunci ca Biserica să devină un instrument în mâna statelor, sau că ar putea fi subordonată politic, Conferinţa de la Oxford a subliniat că Biserica nu poate să aducă un mai mare serviciu, decât *„dacă este cu adevărat Biserică şi vesteşte cuvântul lui Dumenzeu cu credinţă.”*

În „mesajul către Bisericile creştine” s-au arătat în mod realist problemele Bisericii, însă s-a încercat în acelaşi timp să se transmită credincioşilor curaj şi speranţă: *„În ciuda necredinţei noastre, credinţa în Dumnezeu a lucrat prin Biserica lui Dumnezeu. Una din marile Sale minuni este aceasta că frăţietatea mondială a creştinilor este astăzi o realitate, în ciuda diferitelor disensiuni din Biserică şi în ciuda faptului că în multe chestiuni importante nu avem un cuvânt comun al Bisericii. ... am venit aici din diferite popare şi reprezentăm diferite comunităţi, din Biserici care au o istorie de secole sau din Biserici tinere care au fost aduse la viaţă numai de câteva decenii. Însă toţi suntem una în Hristos. ... Însă atunci când avântul conştiinţei naţionale duce la persecutarea altor popoare sau minorităţi, aceasta este, exact ca şi egoismul, un păcat împotriva Celui care a creat toate popoarele şi rasele.”*

II.6. Conferinţele mondiale pentru credinţă şi constituţie

Conferinţa pregătitoare de la Geneva, 12-20 aug. 1920. Imediat după terminarea Conferinţei mişcării pentru creştinismul practic, a avut loc la Geneva o conferinţă pregătitoare a Mişcării pentru credinţă şi constituţie. Au participat 133 de delegaţi din peste 80 de Biserici şi 40 de ţări, fiind pentru prima dată, după ruptura din secolul XVI, când reprezentanţi a mai tuturor Bisericilor ieşite din Reformă s-au întâlnit cu reprezantanţii celor

mai importante Biserici Ortodoxe. Refuzul Bisericii Romano-Catolice de a participa şi absenţa Bisericii Ortodoxe Ruse, datorită împrejurărilor politice, au umbrit discuţiile ecumenice ale Conferinţei. Biserica Evanghelică Germană a refuzat de asemenea invitaţia, tot din motive exterioare ei, la conferinţă participând numai şapte delegaţi semi-oficiali, ei reprezentând anumite asociaţii eclesiale independente.

Preşedinţia a fost asigurată de episcopul Brent, secretari fiind R. Gardiner, şi Prof. Choisy (Geneva) Siegmund-Schultze (Berlin) şi Alivisatos (Atena), astfel încât limbile Conferinţei – engleza, franceza şi germana – precum şi participarea ortodoxă să fie bine reprezentată. Prin aceasta, conducerea Mişcării a fost definitiv luată din mâna hegemoniei episcopale americane.

Mai întâi s-au discutat punctele comune şi diferenţele dintre diferitele confesiuni creştine. Pornindu-se de la tema Adunării *„Diferitele concepţii despre Biserică şi esenţa unei Biserici unite”*, s-au concretizat trei principale puncte de vedere: congregaţionalistul Bartlet (Oxford) a arătat că unitatea Bisericii nu constă într-o mărturisire stabilită legal sau în disciplină, ci în mărturisirea spirituală a lui Hristos şi trezirea înţelegerii pentru aproapele; luteranul Jens Gleditsch (Oslo) era de părere că Biserica este întemeiată pe cuvântul lui Dumnezeu şi pe credinţă nu pe formulări oficiale, care joacă un rol secundar. Episcopul Gore, conducătorul direcţiei anglo-catolice, a susţinut, pe baza conferinţei Lambeth, posibilitatea unirii ortodocşilor, anglicanilor şi a luteranilor suedezi..

Discutându-se despre importanţa Sfintelor Scripturi şi despre importanţa dogmelor în teologia ortodoxă în comparaţie cu mărturia liberă din Bisericile protestante libere, delegaţii au realizat că există încă multe diferenţe care urmează a fi discutate cu mult tact şi cu multă răbdare.

Lausanne, 3-21 august 1927. Conferinţa de la Lausanne a beneficiat de ecoul pozitiv pe care l-a avut Conferinţa pentru creştinismul practic de la Stockholm. Au participat 439 de delegaţi din 127 de Biserici, sub conducerea lui Charles Brent, reprezentând diversitatea creştinismului ne-romano-catolic. Biserica Ortodoxă Rusă a fost reprezentată numai de diaspora.

Conferinţa a fost împărţită îm şapte secţiuni. Rapotul primei secţiuni, cu titlul *„Chemare la unitate”* a fost foarte bine primit. Rapoartele secţiunilor au arătat că între confesiunile creştine există multe puncte comune. Desigur, acest lucru a fost reliefat înainte şi de cărţile de simbolică,

dar se poate spune că la Laussane, pentru prima dată, au ajuns, prin intermediul delegaţilor oficiali, la un consens de bază.[10]

O atenţie deosebită s-a acordat întrebării: se doreşte o unitate organică a Bisericilor sau o „federaţie" a lor? Anglicanii şi-ar fi dorit, precum în 1920 la Geneva, o unitate organică pe baza conferinţei Lambeth, în timp de Bisericile Reformate şi-ar fi dorit o federaţie. Ortodocşii au preferat să se ţină departe de astfel de discuţii, mulţumindu-se să precizeze poziţia oficială ortodoxă în legătură cu problemele discutate.

În raportul final se arăta: *„Comuniunea eclesială deplină va deveni realitate când toţi copii lui Dumnezeu vor avea calea liberă spre Cina Domnului ... Indiferent pe ce cale se va ajunge la scopul propus, unitatea deplină presupune o transformare a Bisericilor în sensul că mădularele tuturor Bisericilor se vor afla într-un raport de recunoaştere reciprocă deplină."*[11]

Edinburg, 3-18 aug. 1937. Conferinţa s-a desfăşurat sub conducerea arhiepiscopului anglican William Temple (1881-1944) şi au participat 504 delegaţi, reprezentând 123 de Biserici şi 43 de ţări.

Lucrările s-au desfăşurat în patru secţiuni. Deosebit de importantă este hotărârea la care s-a ajuns în ce priveşte învăţătura despre har: „*Unele Biserici pun mare preţ pe noţiunea <sola gratia>, în vreme ce altele o evită. Această formulă a fost adesea motiv de disensiune, totuşi noi toţi putem să facem următoarele precizări: Mântuirea noastră este darul lui Dumnezeu şi rod al harului Său. Ea nu se bazează pe câştigul omului, ci îşi are rădăcina şi fundamentul în iertarea pe care Dumnezeu, în mila Sa, o dă păcătoşilor, pe care el îi înfiază spre a-i mântui. Nu credem că colaborarea cu harul divin limitează libertatea şi responsabilitatea umană; mai mult, adevărata libertate va fi obţinută atunci când se va răspunde harului divin prin credinţă. Opunerea la dragostea revărsată de Dumnezeu nu înseamnă libertate, ci constrângere, iar libertatea deplină va fi găsită numai în consensul deplin cu buna, plăcuta şi desăvârşita voinţă a lui Dumnezeu."*[12]

Din păcate a fost înşelată speranţa că ajungerea la un consens în privinţa învăţăturii despre har va duce la depăşirea diferenţelor legate de învăţătura despre Taine şi slujirea preoţească.

[10] Reinhard Frieling, op. cit., p. 64;
[11] Raportul oficial, p. 546-547;
[12] Raportul oficial, p. 300;

III. Consiliul Ecumenic al Bisericilor (1948-2006)

Am arătat deja că începuturile mişcării ecumenice au fost marcate de situaţia internaţională existentă atunci. Contextul politic internaţional a jucat un rol important şi la constituirea CEB. După terminarea celui de-al doilea război mondial, Liga Naţiunilor a fost înlocuită cu ONU, înfiinţată în 1948. Mulţi creştini au văzut în Declararaţia generală a drepturilor omului emisă de ONU o formă secularizată a mesajului creştin. Provocările deja existente: globalizarea, adâncirea diferenţelor dintre săraci şi bogaţi, rămăşitele colonialismului, toate aceste se cereau abordate de către Biserici, nu numai de către oamenii politici, într-un mod unitar.

La 23 august 1948 la Amsterdam, a fost constituit CEB, de către 147 de Biserici Evanghelice şi Ortodoxe. Încă de la început s-a precizat că CEB nu este a „supra-biserică" sau o „Biserică mondială", ci un instrument la îndemâna Bisericilor cu ajutorul căruia acestea să-şi poată face mai bine cunoscut mesajul şi slujirea lor faţă de lume. Biserica Romano-Cartolică a refuzat pe mai departe să participe la aceast nou organism ecumenic.

În formula de constituire, CEB a preluat ideea pe care am întâlnit-o la constituire YMCA: *„CEB este o comunitate a Bisericilor care recunosc pe Domnul nostru Iisus Hristos ca Dumnezeu şi Mântuitor."* Această idee de bază a născut încă de pe atunci vii discuţii, spre exemplu, de ce nu se specifică nimic despre omenitatea Mântuitorului. S-a explicat că această idee de bază de la care pleacă CEB nu este o dogmă ci doar un consens fundamental hristologic.

În anii ce au urmat, Bisericile Evanghelice au insistat asupra necesităţii precizării, în formula de bază, a rolului Sfintei Scripturi ca şi bază a colaborării ecumenice. Bisericile Ortodoxe au insistat asupra precizării fundamentului trinitar al credinţei creştine. La Adunarea generală de la New Delhi, 1961, formula de bază a CEB a fost reformulată astfel: *„CEB este o comunitate a Bisericilor care mărturisesc pe Domnul Iisus Hristos, potrivit Sfintelor Scripturi, ca Dumnezeu şi Mântuitor, şi prin aceasta tind împreună să indeplinească misiunea la care au fost chemate, în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh."*

Numele organizaţiei încearcă să exprime faptul că ea nu se percepe ca o Biserică deasupra celorlalte Biserici, sau în nici un caz ca Biserica Una Sancta mărturisită de toţi creştinii în Simbolul de credinţă, ci ca o comunitate a Bisericilor în care fiecare Biserică îşi păstrează specificul ei confesional.

În anul 1950 la Toronto, Comitetul Central a precizat, într-un document cu titlul *Biserica, Bisericile şi CEB. Însemnătatea eclesiologică a*

CEB, neutralitatea eclesiologică a CEB. Aceasta înseamnă, pe de o parte, reafirmarea faptul că CEB nu se consideră Biserică, iar pe de altă parte că îşi păstrează neutralitatea faţă de orice opinie eclesiologică existentă. Această aborbare eclesiologică largă, permite aderarea cu statut de membru a Bisericilor Ortodoxe, care are o eclesiologie bine definită, lasă deschisă intrarea Bisericii Romano-Catolice şi permite intergrarea, spre exemplu, a quakerilor, care au o noţiune eclesiologică mult mai largă.

Deoarece la constituirea CEB din 1948 s-au precizat numai sumar care sunt sarcinile acestuia, la Adunarea generală de la Nairobi (1975), au fost precizate scopurile şi funcţiile CEB:

- să cheme Bisericile la realizarea unităţii văzute, în credinţă şi Euharistie. S-a discutat mult pe marginea scopului realizării „unităţii văzute", deoarece unele Biserici consideră că adevărata Biserică Una a lui Hristos nu poate fi văzută.
- să uşureze mărturia comună a Bisericilor în orice loc;
- să sprijine Bisericile în activitatea lor misionară şi de evanghelizare;
- să sprijine activităţile Bisericilor de a sluji pe oamenii în nevoie, de a înlătura neînţelegerile dintre oameni şi de a sprijini Bisericile să ajute pe oameni şă trăiască în dreptate şi libertate;
- să încurajeze înnoirea Bisericii în unitate, slujbă, slujire şi misiune;
- să susţină relaţiile dintre conferinţele bisericeşti naţionale, organizaţii confesionale internaţionale şi alte organizaţii ecumenice;
- să ducă mai departe munca mişcărilor internaţionale pentru Credinţă şi constituţie şi pentru Creştinismul practic precum şi cea a Consiliului internaţional misionar şi a Federaţiei internaţionale pentru educaţie creştină.

Organul suprem al CEB este Adunarea generală care are loc la fiecare 6-8 ani şi la care fiecare Biserică membră, în funcţie de mărimea ei, trimite cel puţin un delegat. Potrivit unor criterii stabilite în anul 1988, dintre delegaţi, 33 % trebuie să fie laici (nehirotoniţi), 40 % femei şi 15 % tineri. La aceştia se mai adaugă invitaţi ai altor organizaţii ecumenice, observatori etc., astfel încât o Adunare Generală cuprinde aproximativ 1000 de delegaţi.

În perioada dintre Adunările generale, în fiecare an au loc întâlnirile Comitetului Central format din 150 de persoane. Comietul Central este condus de un Comitet Executiv format din 16 persoane şi 6 preşedinţi.

Secretariatul General de la Geneva cuprinde, începând cu anul 1948, conducerea diferitelor comisii şi programe. O reformă structurală realizată în 1983 a dus la realizarea a trei programe la care se adaugă Institutul ecumenic de la Bossey, Centrul de comunicaţii şi biblioteca. În 1991, o nouă reformă structurală a dus la realizarea, din 1992, a cinci programe.

La ora actuală din CEB fac parte 348 de Biserici şi sunt active următoarele comisii şi grupuri de lucru:

Comisia Bisericilor pentru asistenţă socială şi dezvoltare;

Comisia pentru educaţie şi formare ecumenică;

Comisia Bisericilor pentru relaţii internaţionale;

Comisia pentru dreptate, pace şi creaţie;

Comisia pentru misiune mondială şi evanghelizare;

Comisia plenară şi Comisia permanentă pentru credinţă şi constituţie;

Grupul internaţional consultativ pentru penticostali;

Grupul internaţional de lucru CEB – Biserica romano-Catolică;

Grupul de lucru pentru combaterea violenţei;

Grupul de lucru pentru relaţiile inter-religioase;

Comisia specială pentru participarea ortodoxă în CEB.

Noul secretar general al CEB, ales în februarie 2006 la Porto Alegre este Dr. Samuel Kobia, metodist din Kenya.

III.1. Adunările generale

Nr.	Data	Locul	Tema
I	22 aug.– 4 sept. 1948	Amsterdam, Danemarca	*Neorânduiala lumii şi planul de mântuire a lui Dumnezeu*
II	15-31 aug. 1954	Evanston, Illinois, SUA	*Hristos – Speranţa lumii*
III	19 nov.-5 dec. 1961	New Dehli, India	*Hristos – Lumina lumii*
IV	4 –20 iul. 1968	Uppsala, Suedia	*Iată, eu le fac pe toate noi*
V	23 nov.-10 dec. 1975	Nairobi, Kenia	Hristos eliberează şi uneşte
VI	24 iul.-10 aug. 1983	Vancouver, British Colambia, Canada	*Iisus Hristos –Viaţa lumii*
VII	7-21 febr. 1992	Canberra, Australia	Vino Duhule Sfinte şi înnoieşte creaţia
VIII	3-14 dec. 1998	Harare, Simbabue	*Reîntoarceţi-vă la Dumnezeu, bucuraţi-vă întru speranţă*
IX	14-23 febr. 2006	Porto Alegre, Brazilia	*Dumnezeule, cu harul Tău, transformă lumea*!

I. Amsterdam, 22 aug. – 4 sept. 1948[13]. La această primă adunare a CEB s-a discutat tema *Neorânduiala lumii şi planul de mântuire a lui Dumnezeu.* Secţiunile acestei Adunări generale au fost:

Biserica şi planul de mântuire al lui Dumnezeu;
Biserica adevereşte planul de mântuire al lui Dumnezeu;
Biserica şi desfiinţarea ordinii sociale;
Biserica şi neorânduirea internaţională.

S-a discutat fără menajamente despre situaţia lumii de după cel de-al doile război mondial. Discuţiile s-au axat mai ales asupra noii situaţii create după constituirea celor două mari blocuri economice, politice şi militare în Europa. John Forster Dulles din SUA a numit comunismul drept *„cea mai mare catastrofă mondială"* şi şi-a exprimat speranţa că CEB ca şi reprezentant al creştinătăţii unite, va reuşi să opună o contrapondere acestui sistem.

Acest gen de discurs, care exprimă foarte bine starea de spirit a creştinilor şi Bisericilor din vest, a dus la importante susţineri financiare, dar şi la perceperea CEB de către autorităţile comuniste drept o organizaţie anticomunistă. Acesta a fost unul dintre motivele pentru care multă vreme Bisericile Ortodoxe din blocul comunist, la presiunile regimurilor din ţările lor, au trebuit să refuze aderarea la CEB.

Cel de-al treilea raport recomanda Bisericilor să respingă atât ideologia comunismului cât şi pe cea a capitalismului şi să pledeze pentru o *„societate responsabilă,"* cu implicarea în social a Bisericilor. Această noţiune a constituit laitmotivul eforturilor eticii sociale ecumenice din următoarele decenii.

II. Evanston, 15-31 august 1954[14]. Această a doua Adunare generală a CEB a stat sub influenţa celei de-a treia Adunări generale a Conferinţei mondiale pentru credinţă şi constituţie, care a avut loc la Lund în 1952 şi care a reuşit să treacă de la comparaţia generală a doctrinei diferitelor Biserici la concentrarea asupra problemelor hristologice.

Pornind de la aceasta, Adunarea generală de la Evanston a avut ca temă generală *„Hristos – Viaţa lumii,"* care a fost discutată în următoarele secţiuni:

Existenţa noastră unitară în Hristos şi lipsa de unitate ca Biserici;
Trimiterea Bisericii spre cei ai ei care sunt departe;
„Societatea responsabilă" în sens general;
Creştinii uniţi pentru ordinea lumii;

[13] Reinhard Frieling, op. cit., p. 78-79; TRE vol. 25, p. 60-61; I. P. David, *Ecumenismul. Factor de stabilitate în lumea de astăzi,* Ed. Gnosis, Bucureşti, 1998, p. 67-68;
[14] Reinhard Frieling, op. cit., 79-80; TRE vol. 25, p. 61; I. P. David, *Ecumenismul …* p. 69-70;

Biserica în mijlocul tensiunilor rasiale şi etnice;

Creştinul şi munca sa.

Prima secţiune a preluat principiul stabilit la Lund şi a întrebat Bisericile dacă nu ar trebui să abordeze toate situaţiile în mod unitar, *„cu excepţia celor care silesc la adânci diferenţe de convingeri”*[15]

Secţiunile doi şi trei au dezbătut temele cu titlurile de mai sus, datorită influenţei a peste cincizeci de Biserici asiatice şi africane care au adus contribuţii importante şi la dezbaterile de la Amsterdam.

Cea de-a parta secţiune a dus la redactarea unui apel al CEB pentru interzicerea armelor de distrugere în masă.

III. New Delhi, 4-20 iulie 1961[16]. Această a treia Adunare generală a CEB a fost prima organizată într-o ţară a lumii a treia. S-a dorit astfel să se atragă atenţia asupra faptului că hegemonia Bisericilor euro-americane a fost înlocuită de angajamentul tot mai puternic al tinerelor Biserici.

Noutatea absolută a acestei Adunări generale a constat în aderarea la CEB alte 23 de Biserici noi, între care Bisericile Ortodoxe din fostul bloc comunist (România, Rusia, Bulgaria şi Polonia).

Adunarea generală avea loc în plin război rece, totuşi existau la acea vreme mult speranţe de detensionare a situaţiei. Atât preşedintele american John F. Kennedy, cât şi cel sovietic Nikita Hruşciov erau consideraţi reformatori şi erau preocupaţi de găsirea unei „coexistenţe” dintre Est şi Vest. De asemenea s-a observat că există o ruptură nu numai între Est şi Vest ci şi una, de natură în primul rând economică, între nord şi sud, între ţările dezvoltate şi aşa-numitele ţări în curs de dezvoltare.

La New Dehli s-a discutat problema „rapidei tranformări tehnice şi sociale” şi implicaţiile pe care acestea le au asupra vieţii credincioşilor şi a Bisericilor. Însăşi locul de desfăşurare al Adunării generale, într-o ţară hinduistă, a pus pentru prima dată în CEB problema dialogului cu alte religii mondiale.

Consiliul misionar internaţional a fost integrat în CEB, astfel încât de acum înainte s-au abservat mari confruntări între diferitele şcoli şi teologii misionare. Cum se raportează misiunea cu dialogul? Care trebuie să fie contribuţia Bisericilor la cultura mondială şi cum ar trebui să se raporteze faţă de aceasta? Toate aceste întrebări ridicate la New Dehli persistă până astăzi.

---

[15] Raportul oficial, p. 64;

[16] Reinhard Frieling, op. cit., p. 80-82; TRE vol. 25, p. 61; I. P. David, *Ecumenismul* ... p. 70-71-72; Milan Şesan, *Conferinţa Bisericilor de la New Dehli* în *M. A.* nr. VII (1962), p. 154; Alexandru Ionescu, *A treia Adunare generală a Consiliului ecumenic al Bisericilor* în *B.O.R.,* nr. 3-4/1962, p. 270-310;

Un referat al lui Joseph Sittler, luteran din SUA, a atras atenţia asupra „hristologiei cosmologice." Această nouă noţiune a mutat accentul de până acum pus pe eclesiologie, (prin activitatea Comisiei *Credinţă şi Constituţie*) pe dimensiunea cosmică mai largă, care vedea în Hristos pe Stăpânul creaţiei şi al istoriei, încercând să observe dacă această nouă noţiune este relevantă pentru unitatea Bisericii.
Această poziţie a devenit o adevărată punte de legătură între teologia ortodoxă şi cea evanghelică şi a determinat Comisia pentru Credinţă şi Constituţie la studiu despre „Dumnezeu în natură şi în istorie" precum şi despre „Unitatea Bisericii – Unitatea umanităţii". Ambele studii au dus la dezvoltarea mai multor programe ale CEB despre „Mărturie" şi „Slujire". Aceste programe reflectau conştiinţa teologică a lumii a treia, sfârşitul colonialismului şi lupta de eliberare a popoarelor arătând pentru aceştia că Dumnezeu acţionează cu adevărat în lume.

Noi perspective ecumenice s-au deschis odată cu iniţierea de către papa Ioan al XXIII-lea () a Conciliului Vatican II (1962-1965) unde s-au discutat aceleaşi probleme practice precum în Adunarea generală de la New Dehli. Speranţele legate de acest Conciliu că Biserica Catolică se va deschide spre ecumenism, au fost justificate. Pentru prima dată, la această Adunare generală au participat cinci delegaţi oficiali din partea Bisericii romano-Catolice.

Fără îndoială, Conciliul II Vatican a reprezentat cea mai importantă realizare ecumenică a deceniului al şaselea al secolului XX. Spiritul Conciliului a fost acela de a reforma Biserica Cartolică în totalitatea ei. Laitmotivul Conciliului a fost „libertatea": de conştiinţă, religioasă, în cercetarea teologică şi educaţie etc. Prin Conciliu, Biserica Catolică s-a eliberat de aşa-numitul antimodernism de la începutul secolului. Noua conştiinţă era dominată de convingerea că Biserica Catolică a îndeplinit toate exigenţele cerute de Reforma din secolul XVI, prin urmare a sosit timpul pentru refacerea unităţii – *redintegratio unitatis,* cum se va numi decretul ecumenic.

Conciliul a formulat „principiile catolice ale ecumenismului" şi a integrat Biserica Catolică în mişcarea ecumenică. Constituţia pastorală cu titlul „Biserica în lumea de astăzi" explica cum este posibil dialogul ecumenic cu alte Biserici.

În 1966, CEB organiza la Geneva o Conferinţă internaţională pentru Biserică şi Societate unde s-au discutat problemele stringente ale deceniului al şaselea al secolului trecut. Toată umanitatea vorbea de o „revoluţie" împotriva situaţiei actuale, când în ciuda eforturilor şi dicscuţiilor despre pace, nu se reuşea depăşirea marilor probleme, precum foametea sau militarismul. Conferinţa de la Geneva a pus în discuţie o aşa-numită

„teologie a revoluţiei" anume caracterul revoluţionar al mesajului lui Hristos înainte de începutul împărăţiei lui Dumnezeu. Concret, s-a dezbătut problema dreptului la apărare şi legitimitatea folosirii forţei impotriva sistemelor nedrepte, dar şi chestiuni teologice, precum dacă Dumnezeu lucrează în revoluţii şi ce rol poate juca Biserica în revoluţiile politice şi tehnico-ştiinţifice.
Conferinţa s-a adresat lumii printr-un „Apel către Bisericile lumii" în care s-a reflectat asupra „Bisericii ca şi factor în viitoarea societate." În această teologie a revoluţiei se găsesc originile „teologiei eliberării" care s-a dezvoltat, începând cu 1970, în America Latină.

IV. Uppsala, 4-20 iulie 1968.[17] Adunarea Generală de la Uppsala a preluat provocările Conferinţei de la Geneva, dar nu a mai vorbit de revoluţie ci de „înnoire". Pornind de la tema de inspiraţie biblică *„Iată, le înnoiesc pe toate"* (Apoc. 21, 5), Adunarea a tratat reînnoirea lumii ca şi problemă teologică. Au participat 730 delegaţi cu drept de vot, reprezentând 232 de Biserici din 80 de ţări.

Secţiunea I cu titlul *„Duhul Sfânt şi catolicitatea Bisericii"* a reluat reflecţiile asupra idei de Biserică ca şi „Semn" şi a căutat să descrie în mod optimist noţiunea de Biserică în legătură cu istoria mântuirii şi cu istoria în general.

A doua secţiune cu titlul *„Reînnoire în misiune"* a început o dezbatere aprinsă între „ecumenici" şi „evanghelicali" care durează până astăzi. În vreme ce unii misiologi au reuşit să impună discutarea şi înţelegerea rostului misiunii în contextul realităţilor de astăzi, evanghelicalii s-au ridicat împotriva a ceea ce ei numeau o periculoasă deviere a principiilor misionare.
Celelalte secţiuni au avut următoarele titluri: Dezvoltarea economică şi socială (secţiunea 3); Către dreptate şi pace în afacerile internaţionale (secţiunea 4); cultul dat lui Dumnezeu într-o epocă secularizată (secţiunea 5); Către un nou stil de viaţă (secţiunea 6).

În cadrul Adunării s-a discutat şi problema înnoirii creştinismului, dezbătută în cadrul unor studii anterioare. La această dezbatere au participat pentru prima dată la dialog în mod activ, un observator şi un referend romano-catolic. La secţiunea „Sfântul Duh şi catolicitatea Bisericii" s-a discutat cum ar putea fi integrată Biserica Catolică în mişcarea ecumenică, după principiile formulate de Conciliul Vatican II. Se spera constituirea unei

[17] Reinhard Frieling, op. cit., p. 84-86; TRE vol. 25, p. 61-62; I. P. David, *Ecumenismul ...* p. 74-76; N. Chiţescu, *A patra Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor,* în *B.O.R.* nr. 7-8/1968, p. 909-921; Ion Bria, *Iată, Eu fac toate lucrurile noi – tema principală a celei de-a IV-a Adunări generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor* în *Ox.* nr. 3/1967, p. 461-470;

forme ecumenice, „a unui adevărat conciliu universal care să poată din nou vorbi în numele tuturor creştinilor şi să poată arăta drumul spre viitor.” (Raportul I, nr. 18)

Ideea unui astfel de Conciliu a avut un ecou relativ scăzut pentru că, potrivit dreptului canonic ortodox şi romano-catolic, un conciliu este format din episcopi, în vreme ce în tradiţia evanghelică structura conciliară cuprinde atât clerici cât şi laici. Noţiunile de conciliaritate şi comunitate conciliară au rămas pe ordinea de zi a viitoarei Adunări generale, fără a se ajunge la un consens.

Angajamentul ecumenic al Bisericii Romano-Catolice a fost discutat de un grup de lucru comun CEB – Biserica Romano-Catolică. S-a arătat clar că se aşteaptă din partea Bisericii Romano-Catolice un angajament ecumenic progresiv dacă se doreşte, pe lîngă aceste contacte multilaterale cu CEB, şi dialoguri directe cu diferite confesiuni. De acum, Biserica Romano-Catolică s-a angajat în numeroase comisii de dialog bilateral cu diferite confesiuni.

În anii şaptezeci, atmosfera revoluţionară în lumea a treia era în plin avânt. În ce priveşte Bisericile, aici s-a născut un nou curent: ele s-au aliat tendinţelor societăţilor din ţările lor, care criticau dur ţările industrializate că îşi măresc capitalurile din exploatarea ţărilor sărace şi au cerut Bisericilor din ţările bogate să se distanţeze de această politică. Aceste tendinţe s-au asociat cu naştere aşa-numitelor „teologii contextuale” şi a unui sentiment ostil creştinismului occidental. Astfel de idei nu au ocolit nici Biserica Romano-Catolică. Unele Biserici chiar au hotărât că a sosit momentul să devină absolut independente de Bisericile mamă, refuzând orice fel de ajutor de la acestea.

În această situaţie, programul anti-rasism al CEB a câştigat o importanţă deosebită pentru solidaritatea dintre Bisericile din nord şi sud. Exista o condamnare a rasismului încă de la Conferinţa de la Stockholm din 1925, însă Comitetul central al CEB a decis în anul 1969, la Canterbury, să vină cu un ajutor concret în sprijinul lumii a treia, anume să creeze un fond de 500.000 $ cu care să fie susţinute grupările antirasiale în lupta lor pentru libertate socială, politică şi economică. Comitetul executiv al CEB întrunit la Arnoldshain a stabilit clar că ajutorul financiar nu poate fi folosit în scopuri militareci numai în proiecte sociale şi educaţionale.

Lumea a treia a salutat această iniţiativă, iar în cadrul CEB exista satisfacţia că s-a făcut ceva concret pentru lumea a treia. Au existat însă masive proteste, mai ales în Germania, Elveţia şi Austria, punându-se chiar problema ieşirii din CEB. S-au publicat articole cu titlul „Bani ai Bisericii pentru gherile”. În interiorul CEB s-a ajuns la o crescândă distanţare între „ecumenici” şi „evanghelicali”.

V. Nairobi, 23 nov. – 10 dec. 1975.[18] Pentru cea de-a cincea Adunare generală, defăşurată la Nairobi în Kenya, în Centrul de conferinţe Kenyatta, se aşteptau confruntări serioase, însă Bisericile membre CEB şi reprezentanţii lor au dat dovadă de maturitate. Dintre cele 286 de Biserici membre, aproape jumătate proveneau din lumea a treia. Tema dezbătută la Nairobi a fost *„Hristos eliberează şi uneşte."* S-au constituit următoarele secţiuni:

- Mărturisirea lui Hristos astăzi;
- Exigenţele unităţii;
- În căutarea comunităţii. Sarcina comună a oamenilor de diferite credinţe, culturi şi ideologii;
- Educaţia în vederea eliberării şi a comunităţii,
- Structurile nedreptăţii şi lupta pentru unitate;
- Dezvoltarea omului. Ambiguităţile puterii, tehnologiei şi calităţii vieţii.

Rapoartele secţiunilor au fost mult mai concrete decât până acum. S-a realizat faptul că documente mai mult sau mai puţin abstracte oricum nu un efect în lumea a treia, în vreme ce luări de poziţie clare împotriva rasismului, sexismului, a distrugerii mediului înconjurător, pentru dezarmare şi apărarea drepturilor omului, au un efect mai clar.

Creştinii din ţările democratice au adus aspre critici regimurilor din ţările lor. Reprezentanţii din blocul est- comunist au cerut să nu fie criticate regimurile din ţările de unde ei provin, deoarece aceasta ar fi putut duce la martirizarea unor creştini sau în orice caz la încetarea colabărării cu CEB. Anumite cercuri conservatoare din vest au acuzat CEB că este „orb de ochiul stâng" şi că delegaţii ortodocşi ruşi ar fi de fapt manipulaţi de serviciile secrete.

Teologii din Europa centrală şi cei ortodocşi vedeau în angajamentul social şi politic o fatală lichidare a teologiei. S-au formulat acuze dure, că CEB-ul ar deţine o slabă fundamentare teologică şi că a devenit o voce a lumii a treia împotriva statelor industrializate.

În cadrul procesului pregătitor al Adunării generale de la Vancouver, Comisia pentru Credinţă şi Constituţie a emis la **Lima**, în **1982**, documentul despre *Botez, Euharistie şi Preoţie* vestitul B.E.M.). Ei au examinat toate documentele ecumenice de la Conferinţa de la Lausanne (1927), având şi participare catolică, şi au găsit o mulţime de puncte comune. Bisericle erau rugate ca prin intermendiul „autorităţilor de cel mai înalt nivel" să ia atitudine faţă de document.

---

[18] Reinhard Frieling, op. cit., p. 88-90; TRE 25, p. 62-63 ; I. P. David, *Ecumenismul …*, p. 76-79; Pr. Dumitru Soare, *Participarea delegaţiei Bisericii Ortodoxe române la cea de-a patra Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor* în *B.O.R.*, nr. 11-12/1975, p. 1551-1561;

Conferinţa mondială pentru misiune şi evanghelizare s-a ocupat la Melbourne în 1980 cu tema *Vie împărăţia Ta* discutând despre relaţia dintre împărăţia lui Dumnezeu şi istoria umanităţii, precum şi despre evanghelizare şi umanizare.

În anul 1976, Comisia Bisericilor pentru probleme internaţionale a înfiinţat un grup consultativ de lucru pentru drepturile omului şi a început un *Program pentru dezarmare şi împotriva militarismului si a cursei înarmărilor.* Departamentul pentru Biserică şi Societate a ţinut la **Boston**, în **1979**, o *Conferinţă despre credinţă, ştiinţă şi viitor.* A fost pentru prima dată în cadrul CEB când s-au discutat probleme ecologice şi s-a pus problema unei teologii ecumenice a creaţiei.

În cadrul CEB, pe lângă tensiunile dintre este şi vest, nord şi sud, au apărut tot mai des voci feminine care s-au pronunţat împotriva hegemoniei masculine în Biserică. La începutul anilor 70, mai multe consultări ale unor cercuri de femei din cadrul CEB au dus la emiterea studiului *„Comuniunea bărbaţilor şi a femeilor în Biserică* (1981).

VI. Vancouver, 24 iul. – 10 aug. 1983[19]. A şasea Adunare generală s-a bucurat de participarea a 847 de delegaţi reprezentând 304 biserici membre, precum şi numeroşi consultanţi, observatori şi jurnalişti. A fost cea mai mare adunare ecumenică de până atunci.

Tema generală, *Iisus Hristos –Viaţa lumii* a fost dezbătută în alte patru sub-teme:

-Viaţa, darul lui Dumnezeu;
-Viaţa, biruitoarea morţii;
-Viaţa în plenitudinea ei;
-Viaţa în unitate

Tema exprima temerile umanităţii legate de propria supravieţuire avându-se în vedere pericolele ecologice, economice şi militare care o pândeau. Partea principală a Adunării s-a desfăşurat în grupe speciale de lucru. S-a ajuns din nou la tensiuni – care aduceau aminte de începutul mişcării ecumenice – între Mişcarea pentru creştinismul practic şi cea pentru Credinţă şi Constituţie. Grupul de lucru întitulat *Paşi pe drumul unităţii* scria în raportul lui: *„În cadrul acestei Adunări generale am observat o anumită tensiune între cei care sunt interesaţi în primul rând de unitatea Bisericii şi cei care văd ca prioritare necesitatea urgentă a dreptăţii, libertăţii şi reconcilierii în societatea umană.”*

[19] Reinhard Frieling, op. cit., p. 91-93; TRE vol. 25, p. 63; I. P. David, *Ecumenismul …,* p. 79-86;

Sub influenţa declaraţiei de la Lima, dar mai ales a Liturghiilor oficiate la începutul Adunării generale, s-a discutat despre un „mod de viaţă euharistic" în mijlocul luptei pentru dreptate, pace şi libertate.

Au existat mari conflicte în cadrul grupului special de lucru *Mărturie într-o lume dezbinată.* În plen a fost criticată în mod unilateral evaluarea istoriei misiunii, programul de dialog care a pierdut unicitatea lui Iisus şi a prezentat prea slab partea evanghelică. Raportul nu a fost acceptat, ci doar transmis Comitetului central, care a prezentat apoi o fărmă a raportului complet refăcută.

Controverse similare s-au înregistrat şi în cadrul grupului special de luptă pentru dreptate şi demnitate umană. Aici au existat delegaţi din vest care s-au ridicat împotriva „sistemelor economice din emisfera nordică" care întreţin o reţea a exploatării şi nedreptăţii. Şi acest raport a fost trimis Comitetului central, care l-a publicat într-o formă complet refăcută.

Raportul a adresat Bisericilor apelul de a crea o alianţă pentru a realiza mai multă dreptate în lume. De aici a luat naştere Procesul conciliar pentru dreptate, pace şi protejarea creaţiei: *„Bisericile, la toate nivelurile ..., împreună cu CEB, ar trebui să se unească într-o alianţă, pentru a mărturisi pe Hristos, Viaţa lumii, ca şi Domn peste idolii timpurilor noastre, ca şi Păstorul cel bun care aduce viaţă din belşug poporului Său şi întregii creaţii; pentru a se împotrivi puterilor demonice ale morţii care locuiec în rasism, sexism, dominaţie de clasă, în sistemul castelor şi militarismului; pentru a condamna neajunsurile din ordinea economică, ştiinţă şi tehnologie, care slujesc puterilor şi stăpânirilor împotriva oamenilor."*

În anii care au urmat, importante au fost activităţile desfăşurate sub impulsul Procesului conciliar pentru dreptate, pace şi protejarea creaţiei. S-a încercat angajarea Bisericii Catolice în acest program, dat fiind faptul că la nivel european exista o astfel de colaborrare (vezi...). din păcate nu s-a ajuns la colaborarea dorită, Biserica Romano-Catolică hotărând să trimită doar treizeci de observatori.

VII. Canbera, 7-21 febr. 1991[20]. La această a şaptea Adunare generală s-a discutat pentru prima dată o temă pnevmatologică: *„Vino Duhule Sfinte şi înnoieşte creaţia."* A fost dorinţa Bisericilor Ortodoxe de a lărgi spectrul tematic al Adunărilor generale CEB de la hristologie la pnevmatologie şi triadologie.

Duhul Sfânt suflă unde vrea? Duhul Sfânt le armonizează într-adevăr pe toate, sau , mai mult, lucrează până şi prin alte religii, sau ar trebui să

[20] Reinhard Frieling, op. cit., p. 98-100; TRE vol. 25, p. 64; I. P. David, *Ecumenismul ...,* p. 88-99;

recunoaştem că el nu este prezent acolo unde există învăţături greşite, de care, în consecinţă, ar trebui să ne demarcăm?

Adunarea a avut valoare mai mult cantitativă decât calitativă, bucurându-se de o participare extrem de variată, ceea ce i-a dat mai mult aspectul unei adunări bisericeşti mondiale. S-a improvizat mult, neluându-se în considerare lucrările conferinţelor mondiale de la Seul (1989) şi San Antonia (1990) şi nici excelentele documente puse la dispoziţie de comisiile de lucru ale CEB, ceea ce i-a făcut pe delegaţii europeni să vorbească de o criză în cadrul CEB.

S-au desprins următoarele idei: 1) căutarea unităţii în credinţă şi a comuniunii între Biserici sunt strâns legate de lupta pentru dreptate, libertate şi protejarea creaţiei; 2) problema confesională nu mai este neapărat de actualitate. După multiple dialoguri din ultimii cincizeci de ani, nu este vizibilă o apropiere doctrinală marcantă, însă aceste diferenţe pot fi astăzi privite într-o nouă lumină; 3) s-a conturat un nou raport între teologia clasică şi cea „contextuală". Creştinismul se află în faţa unei întrebări fundamentale: cum se poate prezenta din punct de vedere teologic ca o comunitate a diferitelor culturi păstrând în acelaşi timp unitatea şi pluralitatea teologică? În acest context, dialogul cu alte religii primeşte o nouă greutate. Eforturile de a percepe lumea ca o „comunitate de comuniuni" nu înseamnă sincretism, căci principala misiune a ecumenismului este de acum aceea de a arăta tuturor oamenilor că Dumnezeu nu iubeşte numai pe creştini, ci întreaga lume şi că El doreşte să se împace cu el întreaga oikoumene – lume locuită.

VIII. Harare, Zimbabwe 3-14 decembrie 1998.[21] Tema cele de-a opta Adunări, desfăşurată în campusul Universităţii de la Harare a fost *Reîntoarceţi-vă la Dumnezeu, bucuraţi-vă în speranţă.* Au participat 966 delegaţi reprezentând 336 de Biserici membre. În afara acestora şi a numeroşi oaspeţi, la Harare au fost prezenţi 289 de observatori din partea unor Biserici ne-membre CEB, dintre care 23 de observatori din partea Bisericii Romano-Catolice.

Raportul Sanctităţii Sale Aram I, Catolicosul armean al Ciliciei, moderatorul CEB, a evaluat critic activitatea consiliului de la Adunarea de la Canberra încoace, subliniind printre realizări eforturile spre o viziune comună, solidaritatea cu femeile, dar vorbind şi despre noile provocări ale lumii şi implicit ale CEB: prozelitismul, violenţa, nevoia unei asistenţe sociale trans-confesionale, relaţiile cu Biserica Romano-Catolică etc.

[21] Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi, *A VIII-a Adunare generală a Consiului Mondial al Bisericilor* în *Revista Teologică,* VIII (80), nr. 4/1998, p. 230-232;

Raportul a amintit de îngrijorarea Bisericilor Ortodoxe legate de modul în care sunt luate deciziile în cadrul CEB, precum şi de evoluţia din ultimii ani ai Consiliului. Îngrijorarea Bisericilor Ortodoxe s-a materializat într-un document elaborat în cadrul unei întâlniri inter-ortodoxe care a avut loc la Tesalonic în aprilie 1998. Documentul exprima dorinţa ortodocşilor de a-şi continua colaborarea cu CEB, dar şi cererea fermă de a se realiza anumite transformări în cadrul acestuia. La Harare s-a constatat faptul trist al retragerii anterioare a Bisericii Ortodoxe Georgiene din cadrul CEB. Cu ocazia Adunării, Biserica Ortodoxă Bulgară şi-a anunţat retragerea. Biserica Ortodoxă Rusă şi-a anunţat suspendarea participării la activităţile CEB, dar a prezentat candidaţi pentru Comitetul Central şi Comitetul Executiv şi a anunţat că îşi păstrează reprezentantul pe lângă sediul din Geneva al CEB. Trebuie amintit aici că Patriarhia Ierusalimului şi Biserica Ortodoxă Sârbă a trimis delegaţi la această Adunare, după ce absentaseră la Adunările anterioare.

Legat de aceste evenimente, în cadrul prezentării temei realizate de Anastasios, Arhiepiscopul Tiranei şi a întregii Albanii, acesta a subliniat: „o comuniune fără trecut, sau cu trecut intermitent este problematică şi fragilă."

A fost firesc ca la lucrările Adunării să fie abordate o serie de probleme specifice acestuia: foametea, războaiele civile, HIV, prozelitismul etc.. Au luat cuvântul Robert Mugabe, preşedintele Republicii Zimbabwe, care a subliniat rolul misiunilor creştine în ţara sa, mai ales în domeniul aducaţiei şi rolul CEB în obţinerea independenţei ţării sale în anul 1980.

Ziua de 13 decembrie a fost dedicată jubileului celor 50 de ani de activitate CEB. S-a făcut o trecere în revistă a activităţii CEB, fiind rememorate momentele mai importante de pe parcursul celor 50 de ani. Ce anume au învăţat Bisericile după 50 de ani de participare la eforturile ecumenice desfăşurate sub umvrela CEB? Cum se pot ele raporta la viitor, după această experienţă de un sfert de veac? Între oaspeţii la această ceremonie festivă s-au aflat participanţi la prima Adunare generală de la Amsterdam, precum şi Nelson Mandela, Preşedintele Republicii Sud-Africane. Nelson Mandela, adevărată legendă vie a luptei de eliberare a poporului sud-african a spus: „*Sprijinul dumneavoastră, a exemplificat în cel mai concret mod în contribuţia pe care religia a avut-o la eliberarea noastră din zilele când structurile creştine erau responsabile pentru educaţia celor oprimaţi, căci ni s-a interzis de către conducătorii noştri să luptăm pentru eliberarea noastră".*

IX. Porto Alegre, Brazilia 14-23 februarie 2006[22]**.** Această ultimă Adunarea generală desfăşurată de curând, stă şi ea sub semnul deschiderii pnevmatologice începută la ce-a de-a şaptea Adunare generală. Tema-rugăciune a Adunării a fost: *Doamne, prin harul Tău, transformă lume!"* Lista delegaţilor, în număr de 691 delegaţi reprezentând cele 348 de Biserici membre ale CEB, arată dimensiunea şi caracterul mondial pe care l-a primit CEB de-a lungul anilor.

Adunarea a stat sub semnul lucrărilor Forumului Social Mondial desfăşurat tot acolo şi care a avut ca şi temă *O altă lume este posibilă.* Încă de la rugăciunea de deschidere era clar că o importanţă deosebită se va acorda problemelor istorice şi actuale ale lumii: criza economică, migraţiile, sclavia, rasismul, resursele naturale, mai ales cele de apă şi energie, foametea, flagelul HIV, schimbarea climei planetare, terorism etc.

Raportul secretarului general al CEB, Rev. Dr. Samuel Kobia, metodist originar din Kenya, a subliniat principiile după care ar trebui să se ghideze astăzi mişcarea ecumenică: să fie fundamentată spiritual; să se concentreze pe formarea ecumenică a tineretului; să militeze pentru o justiţie transformatoare; să aşeze în centrul activităţilor relaţiile de comuniune; să-şi asume noi metode de lucru, chiar dacă unele implică anumite riscuri.

Plenul a fost invitat să discute şi să decidă asupra unui document eclesiologic important intitulat *Chemaţi să fim o singură Biserică.* Scopul acestei invitaţii a fost dublu: să se reflecte asupra aspectelor comune cu privire la Biserică; să provoace Bisericile la o discuţie înnoită despre calitatea şi gradul legăturii lor frăţeşti. Documentul repetă faptul că CEB nu este o supra-biserică" ci „o asociaţie frăţească de Biserici" care-l mărturisesc pe Hristos conform Scripturilor, scopul asociaţiei fiind de a „se invita una pe cealaltă înspre unitatea vizibilă." De asemenea au fost reafirmate principiile eclesiologice din simbolul de credinţă niceo-constantinopolitan, după care, în final, s-a subliniat faptul că „fiecare Biserică îşi realizează catolicitatea sa atunci când este în comuniune cu celelalte Biserici." S-a formulat o listă a problemelor pe care Bisericile ar trebui să le abordeze permanent.

- Alte chestiuni discutate au fost:
- Declaraţia comună privind America Latină;
- Declaraţia despre riscul la care sunt supuse anumite populaţii şi responsabilitatea de a le proteja;
- Declaraţia despre terorism, drepturile omului şi contra-terorism;
- Declaraţia despre reformarea ONU;

[22] N. Moşoiu, *Doamne, prin harul Tău, transformă lume!" A IX-a Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor (Porto Alegre, Brazilia, 14-23 februarie 2006)* în *Revista Teologică,* XVI (88), nr. 1/2006, p. 234-243;www.wcc-assembly.info.

- Declaraţia despre apă pentru viaţăâ;
- Nota despre eliminarea armelor nucleare;
- Nota despre respectul reciproc, responsabilitatea şi dialogul cu oameni de alte religii.

O impresie deosebită au făcut discursurile sau mesajele trimise de mari personalităţi, precum mesajele Sanctităţii Sale papa Benedict al XVI-lea, al Patriarhului Ecumenic Bartolomeu, sau discursurile rostite de arhiepiscopul sud-african Desmond Tutu, laureat al Premiului Nobel pentru pace, de arhiepiscopul de Camterbury, Dr. Rowan Williams şi de Luiz Inacio Lula da Silva, preşedintele Republicii Brazilia.

Mesajul final al Adunării a avut tot forma unei rugăciuni în care se cere iertare de la Dumnezeu pentru greşelile săvârţite până acum şi care au afectat creaţia Lui şi pe semeni şi se imploră ajutorul divin pentru transformarea oamenilor astfel încât să nu mai repete şi să repare greşelile trecutului.

IV. Ecumenismul de nivel european. Conferinţa Bisericilor Europene

Din 1948 şi până astăzi au luat fiinţă mai multe organizaţii regionale sau continentale, prin iniţiativa şi cu suportul CEB: În Conferinţa pan-africană a Bisericilor (1958), Conferinţa Bisericilor din Orientul Mijlociu (1964), Conferinţa Bisericilor din Caraibe (1973), Conferinţa Bisericilor Latino-Americane (1961), Consiliul canadian al Bisericilor, Consiliul Naţional al Bisericilor lui Hristos din SUA etc.

Conferinţa Bisericilor Europene este o organizaţie ecumenică fondată în 1959 în timpul războiului rece, când Europa era divizată în două blocuri politice şi militare diferite şi divergente. În anii 40-50 ai secolului trecut, un mic grup de lideri bisericeşti din est şi din vest s-au gândit să înfiinţeze o organizaţie ecumenică europeană care să depăşească graniţele politice şi ideologice ale bătrânului continent. Două Adunări pregătitoare au avut loc în 1953 şi 1957, iar în ianuarie 1959 a a avut loc prima adunare a CBE, la care au participat patruzeci de Biserici europene.

Scopul iniţial al CBE a fost de a promova reconcilierea, dialogul şi prietenia între Bisericile Europei, de a crea punţi de legătură între est şi vest. S-a insistat mult în acei ani pe ideea că în Europa, în ciuda existenţei unei „cortine de fier" politice, nu se poate vorbi şi de o „cortină de fier" care separă Bisericile. O dovadă a insistenţei asupra acestui aspect este organizarea celei de-a patra Adunări CBE la bordul unui vas din Marea Baltică, aceasta pentru a se depăşi probleme legate de obţinerea vizelor şi că toate Bisericile care au trimis reprezentanţi vor putea fi reprezentate. De

asemenea CBE a încercat şi încearcă până astăzi să stabilească punţi de legătură între Bisericile minoritare şi cele majoritare, între diferitele generaţii şi între confesiuni. După căderea cortinei de fier, CBE şi-a continuat misiunea de a determina pe creştinii de diferite confesiuni să trăiască şi să mărturisească împreună într-un spirit ecumenic şi de respect reciproc. Împreună, Bisericile membre sunt chemate să promoveze unitatea şi să prezinte o mărturie creştină comună în faţa oamenilor şi a instituţiilor Uniunii Europene.

CBE are o Constituţie adoptată în 1964 la cea de-a treia Adunare, iar din aprilie 1968 există un secretariat permanent. Din CBE fac parte o sută douăzeci şi şase de Biserici (situaţia din anul 2005) Ortodoxe, Anglicane, Protestante şi Vechi-Catolice, precum şi patruzeci şi trei de organizaţii asociate din întreaga Europă. Sediul central al organizaţiei se găseşte la Geneva, în aceeaşi clădire cu CEB.

Conform Constituţiei CBE (art. 5.1) autoritatea supremă este deţinută de Adunarea Generală organizată la fiecare şase ani. Adunarea este formată din membri delegaţi de către Bisericile membre CBE şi membrii Comitetului Central. În perioada dintre Adunări, CBE este condusă de un Comitet Central care se întruneşte odată pe an. Din 2003, preşedinte al CBE este Pastorul Jean Arnold de Clermont, care face parte din Biserica Protestantă din Franţa, iar secretar general este (din decembrie 2005) Colin Williams, pastor anglican.

În cadrul CBE funcţionează două comisii: Comisia Biserică şi Societate şi Comisia Bisericile în dialog. Se duc tratative pentru integrarea în CBE a unei a treia Comisii pentru migranţi.

În anul 1999, după cea de-a unsprezecea Adunare CBE(Graz, 1997), Comisia Ecumenică Europeană pentru Biserică şi Societate s-a unit cu Conferinţa Bisericilor Europene, devenind Comisia CBE pentru Biserică şi Societate. Secretariatele acestei Comisii se află la Bruxelles şi Strassbourg. O principală sarcină a acestei Comisii este de a implica Bisericile în procesul de integrare europeană, realizând contactul permanent cu instituţiile europene, dar şi cu alte instituţii politice internaţionale precum ONU sau OSCE, în numele CBE şi al Bisericilor membre.

Din 2002, directorul Comisiei este Rüdiger Noll. Cele mai recente reuniuni anuale ale comisiei s-au organizat la El Escorial (Spania, 2003), Wavre (Belgia, 2004), Dunblane (Scoţia, 2005) şi Sigtuna (Suedia, 2006). Următoarea reuniune va avea loc în Armenia în 2007. Comisia *Bisericile în dialog* îşi are sediul la Geneva şi este condusă de Pr. Prof. Dr. Viorel

Ioniţă[23], teolog român, Profesor de Istorie Bisericească la Facultatea de Teologie din Bucureşti. Potrivit Constituţiei CBE, Conferinţa realizează prin intermediul acestui program, *"contribuţia comună la misiunea Bisericii, protejarea vieţii, reînnoirea vieţii comune şi a mărturiei."*

Sub patronajul acestei comisii se desfăşoară dialogurile bilaterale între diferitele Biserici europene membre CBE, precum şi între Bisericile europene şi Bisericile de pe alte continente, organizează adunări consultative între Facultăţile de teologie din cadrul Bisericilor membre CBE etc. Ultimele Adunări ale Comisiei au avut loc la Florenţa (2003), Aarhus, Danemarca (2006) şi Tallinn, Estonia (2006). Viitoarea Adunare va avea loc în 2007 în Grecia.

Comisia pentru migranţi în Europa este ultima comisie infiinţată. Europa se confruntă cu problema refugiaţilor încă din perioada post-belică. CBE se preocupă de integrarea socială şi asistenţa spirituală a migranţilor.

Adunările CBE.

Nr.	DATA	LOCUL	TEMA
I	1959	Nyborg, Danemarca	Creştinismul european în lumea secularizată de astăzi
II	1960	Nyborg, Danemarca	Slujirea Bisericii într-o lume schimbătoare
III	1962	Nyborg, Danemarca	Biserica din Europa şi criza omului modern
IV	1964	Marea Baltică, la bordul navei M. V. Bornholm	Trăind împreună ca şi continent şi generaţii
V	1967	Pörtschach, Austria	A trăi şi a reconcilia: Sarcina Bisericilor europene astăzi
VI	1971	Nyborg, Danemarca	Slujitorii lui Dumnezeu, slujitorii omului
VII	1974	Engelberg, Danemarca	Unitate în Hristos şi pace în lume

[23] Pentru amănunte biografice vezi Pr. Prof. Univ. Dr. Mircea Păcurariu, *Dicţionarul Teologilor români,* p. 229. O recunoaştere a activităţii sale ecumenice a fost marcată de decernarea la 3 iunie 2006 a premiului Abatele Emanuel Heufelder (vezi amănunte despre aceasta în art. D. Buda, *Un teolog român legat de Sibiu a fost distins cu premiul Abatele Emmanuel Heufelder* în *Telegraful român,* anul 154, 1 şi 15 sept. Nr. 33-36/2006, p. 6 şi 7; Textul discursului rostit cu această ocazie, cu titlul *„Vindecarea memoriei" ca provocare pentru Bisericile din Europa. Paşi pe drumul celei de-a Treia Adunări Ecumenice Europene* a fost publicat în *Revista Teologică* serie nouă, anul XVI (88), nr. 3, iul-sept., 2006, p. 230-239, trad. D. Buda);

VIII	1979	Chania, Creta, Grecia	Activi pentru lume în puterea Duhului Sfânt
IX	1986	Stirling, Scoţia	Slavă lui Dumnezeu şi pe pământ pace
X	1992	Praga, Cehoslovacia	O nouă creaţie în Hristos
XI	1997	Graz, Austria	Reconcilierea, dar al lui Dumnezeu şi sursă a unei noi vieţi
XII	2003	Trondheim, Norvegia	Iisus Hristos vindecă şi reconciliază: mărturia noastră în Europa

Deşi Biserica Romano-Catolică nu este membră a CBE, există strânse legături între aceasta şi CBE. CCEE împreună cu CBE au organizat la nivel european două Adunări Ecumenice, procesul organizării celei de-a Treia fiind în curs de desfăşurare.

Prima Adunare Ecumenică Europeană a fost organizată la **Basel în Elveţia, între 15-21 mai 1989**, participând 700 de delegaţi din întreaga Europă. Tema adunării a fost *Pace şi Dreptate*. A fost prima întâlnire a creştinilor din întreaga Europă după schisma de la 1054. Adunarea, prin tema ei, a constituit un impuls pentru creştinii din blocul comunist, să-şi intensificie eforturile pentru dobândirea propriei păci şi dreptăţi.

A doua Adunare Ecumenică Europeană a avut loc la **Graz, Austria, între 23-29 iunie 1997**, participând 700 de delegaţi şi până la 10.000 de oaspeţi creştini din întreaga Europă. Tema Adunării a fost *Reconcilierea: dar a lui Dumnezeuşi izvor de viaţă nouă.*

A Treia Adunare Ecumenică Europeană va avea loc la **Sibiu între 4-9 septembrie 2007**. Vor participa 2500 de delegaţi din întreaga Europă. Tema Adunării va fi: *„Lumina lui Hristos luminează tutror. Speranţă pentru înnoire şi unitate în Europa.* Această a treia Adunare Ecumenică Europeană va sta în strânsă legătură cu celelalte două adunări anterioare, având la bază documentul „*Charta Oecumenica – linii directoare pentru dezvoltarea colaborării între Bisericile din Europa”* semnat la 22 Aprilie 2001 la Strassbourg de către Mitropolitul Jeremie, Preşedintele de atunci al Conferinţei Bisericilor Europene şi Cardinalul Vlk, Preşedintele de atunci al Consiliului Conferinţelor Episcopilor Europeni.

Prep.univ.dr.Daniel Buda
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Andrei Şaguna” din Sibiu

DOCTRINĂ

d

Chemaţi pentru a constitui Biserica cea una
O invitaţie adresată Bisericilor pentru a-şi reînnoi angajamentul de a căuta unitatea şi de a adânci dialogul

Adunările CEB au adoptat documente ce oferă o viziune, sau identifică însuşirile, „unităţii pe care o căutăm”[1]*. Pe linia acestor texte cea de-a IX-a Adunare Generală de la Porto Alegre a adoptat acest text invitând bisericile să continue această călătorie împreună, ca un pas înainte spre deplina unitate văzută.*

Scopul acestei invitaţii adresate bisericilor este dublu: a) să reflecte ceea ce bisericile, în acest stadiu al călătoriei lor ecumenice, pot spune împreună despre unele aspecte importante ale Bisericii; şi b) să invite bisericile la o discuţie reînnoită – care să implice susţinerea reciprocă, să fie deschisă şi să înlesnească căutarea – despre calitatea şi gradul legăturii frăţeşti şi a comuniunii şi despre chestiunile care încă le mai despart.[2]

I

1. Noi, delegaţii la cea de a Noua Adunări Generale a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, mulţumim lui Dumnezeu Cel Unul in Treime, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, Cel care a adus bisericile noastre într-un contact şi dialog viu. Prin harul lui Dumnezeu am fost ajutaţi să rămânem împreună,

[1] Prezenta invitaţie adresată bisericilor a fost elaborată la cererea Comitetului Central al CEB (2002), printr-un proces organizat de Comisia *Credinţă şi Constituţie* a CEB. O primă forma a fost scrisă în timpul unei întâlniri în Nicosia, Cipru în martie 2004; aceasta a fost revizuită (pe baza comentariilor vaste primite de la organismele de conducere ale CEB, comisia Credinţă şi Constituţie, şi Comitetul Permanent al Comisiei Speciale), la o a doua întâlnire la Nicosia, în Mai, 2005. Comisia Credinţă şi Constituţie adresează, în numele CEB, aprecierile sale Bisericii din Cipru, care a găzduit cu multă amabilitate aceste întâlniri pregătitoare. O ultimă revizuire a fost făcută la întrunirea Comisiei Permanente a Comisiei Credinţă şi Constituţie, în Centrul Sfantul Nicolae, Creta, în luna iunie 2005.

[2] Pentru a asista acest proces, Comisia Credinţă şi Constituţie a elaborat şi a trimis bisericilor un nou document de studiu intitulat: **The Nature and Mission of the Church: A Stage on the Way to a Common Statement**, Faith and Order Paper No. 198 (**Natura şi misiunea Bisericii: Un stadiu pe calea spre o declaraţie comună**); a se vedea prima versiune a acestui document în vol. de faţă (n.tr.)

chiar şi atunci când nu a fost uşor. Au fost făcute eforturi considerabile pentru a depăşi separările. Noi suntem „o asociaţie frăţească de biserici care mărturisesc pe Domnul Iisus Hristos ca Dumnezeu şi Mântuitor conform Scripturilor şi, de aceea, caută să îşi împlinească chemarea lor comună spre slava lui Dumnezeu Cel Unul, Tatăl, Fiul, şi Sfantul Duh”[3]. Reafirmăm faptul că „scopul prim al asociaţiei frăţeşti de biserici din Consiliul Ecumenic al Bisericilor este de a se invita una pe cealaltă la unitatea vizibilă într-o singură credinţă şi într-o singură comuniune euharistică, exprimate în cult şi în viaţa comunitară în Hristos, prin mărturisire şi servire a lumii, şi pentru a înainta către acea unitate pentru ca lumea să creadă”[4]. Despărţirile noastre continue sunt răni reale în trupul lui Hristos, iar misiunea lui Dumnezeu în lume suferă.

2. Bisericile aparţinând asociaţiei frăţeşti a CEB rămân angajate reciproc pe calea către *deplina unitate văzută*. Acest angajament este un dar al Domnului nostru Cel milostiv. Unitatea este în acelaşi timp un dar divin şi o chemare. Bisericile noastre au afirmat că unitatea pentru care ne rugăm, sperăm, şi ne străduim este „o *koinonia* dată şi exprimată în mărturisirea comună a credinţei apostolice; o viaţă sacramentală comună în care se intră printr-un Botez şi este împreună – celebrată într-o comuniune euharistică; o viaţă de comuniune în care membrii şi slujirile sunt recunoscute reciproc şi reconciliate; şi o misiune comună prin care se mărturiseşte Evanghelia harului lui Dumnezeu tuturor oamenilor şi se serveşte întreaga creaţie”.[5] O astfel de *koinonia* trebuie să fie exprimată în fiecare loc, şi printr-o relaţie conciliară a bisericilor din diferite locuri. În continuare sunt necesare multe eforturi deoarece căutăm împreună înţelesul unităţii şi al catolicităţii şi semnificaţia Botezului.

II

3. Mărturisim Biserica cea una, sfântă, catolică[6] şi apostolică aşa cum se afirmă în Simbolul de credinţă niceo – constantinopolitan (381). Unicitatea Bisericii este o imagine a unităţii lui Dumnezeu Cel Unul în Treime, în comuniunea Persoanelor divine. Sfânta Scriptură descrie comunitatea creştină ca fiind trupul lui Hristos a cărui diversitatea interrelaţionată este esenţială pentru deplinătatea sa : “Sunt felurite daruri duhovniceşti, dar este acelaşi Duh; şi sunt felurite slujiri, dar este acelaşi

[3] Basis, CEB (Constituţie, I)
[4] Scopuri şi Funcţiuni, CEB (Constituţie, III)
[5] *“The Unity of the Church as Koinonia: Gift and Calling*”,(“*Unitatea Bisericii drept Koinonia: Dar şi Chemare”*), Declaraţia de la Canberra, 2.1
[6] În sensul original al termenului *katholike*- deplină, conform întregului (n.tr.)

Domn. Şi lucrările sunt felurite, dar Acelaşi Dumnezeu este Cel Care lucrează toate în toţi. Şi fiecăruia i se dă arătarea Duhului, spre folosul tuturor."(1.Cor.12,4-7). Astfel, ca popor al lui Dumnezeu, ca trup al lui Hristos şi ca templu al Duhului Sfânt, Biserica este chemată să îşi manifeste *unicitatea sa într-o diversitatea bogată*.

4. Biserica în calitate de comunitate de credincioşi este creată de Cuvântul lui Dumnezeu, deoarece credinţa vine prin auzirea proclamării Evangheliei, prin lucrarea Duhului Sfânt (Rom.10,17). Deoarece vestea cea bună proclamată pentru a activa credinţa este vestea cea bună transmisă de Apostoli, Biserica creată astfel, este apostolică. Zidită pe temelia apostolilor şi a profeţilor, Biserica este casa lui Dumnezeu, un templu *sfânt* în care Sfântul Duh sălăşluieşte şi este în lucrare. Prin puterea Duhului Sfânt, credincioşii devin un locaş sfânt întru Domnul (Efes. 2, 21-22).[7]

5.Noi afirmăm că credinţa apostolică a Bisericii este una, după cum şi trupul lui Hristos este unul. Dar, în mod legitim, pot fi diferite formulări ale credinţei Bisericii. Viaţa Bisericii ca viaţa nouă în Hristos este *una*. Dar se realizează prin diferite harisme şi slujiri. Speranţa Bisericii este una. Dar, aceasta este mărturisită în diferitele aşteptări umane. Recunoaştem că sunt diferite puncte de plecare în ecclesiologie, şi o gamă de vederi cu privire la relaţia Bisericii cu bisericile. Unele diferenţe exprimă harul lui Dumnezeu şi bunătatea Sa; acestea trebuie să fie recunoscute prin harul lui Dumnezeu, prin Duhul Sfânt. Alte diferenţe împart Biserica; acestea trebuie depăşite prin darurile de credinţă, speranţă şi dragoste ale Duhului, astfel încât separarea şi excluderea să nu aibă ultimul cuvânt. Planul lui Dumnezeu spre plinirea vremilor este ca „ toate, cele din ceruri şi cele de pe pământ, să fie iarăşi adunate întru Hristos" (Efes.1,10), reconciliindu-se despărţirile dintre oameni. Dumnezeu cheamă poporul Său cu iubire la dreapta socotinţă şi reînnoire pe calea spre desăvârşirea *koinoniei*.

6. *Catolicitatea* Bisericii exprimă deplinătatea, integritatea, şi totalitatea vieţii sale în Hristos prin Duhul Sfânt în toate timpurile şi locurile. Acest mister este exprimat în fiecare comunitate de credincioşi botezaţi, în care este mărturisită şi trăită credinţa apostolică, este propovăduită Evanghelia, şi sunt săvârşite Tainele. Fiecare biserică este Biserica deplină (catolică), nu doar o parte din ea. Fiecare biserică este Biserica deplina (catolică), dar nu în întregime. Fiecare biserică îşi împlineşte catolicitatea sa când este în comuniune cu celelalte biserici. Noi afirmăm că deplinătatea (catolicitatea) Bisericii, este exprimată în modul cel mai vizibil în împărtăşirea Sfintei Euharistii şi in slujirea reciproc recunoscută si reconciliată .

[7] **Natura şi misiunea Bisericii**, 23

7. Relaţia dintre biserici este interactivă dinamic. Fiecare biserică este chemată la dăruirea şi primirea reciprocă de daruri şi la *responsabilitatea reciprocă.* Fiecare biserică trebuie să devină conştientă de tot ceea ce este temporar în viaţa sa şi trebuie să aibă curajul de a recunoaşte aceasta faţă de celelalte biserici. Chiar astăzi, când împărtăşirea euharistică nu este întotdeauna posibilă, bisericile despărţite exprimă responsabilitate reciprocă şi aspecte ale catolicităţii atunci când se roagă una pentru cealaltă, împart resurse, se ajută una pe cealaltă la vreme de nevoi, iau decizii împreună, acţionează împreună pentru dreptate, reconciliere şi pace, se ţin una pe alta responsabile de ucenicia proprie Botezului şi menţin dialogul în faţa diferenţelor, refuzând să spună „Nu am nevoie de tine"(1 Cor.12,21). Despărţiţi unul de celălalt suntem sărăciţi.

III

8. Toţi cei ce au fost botezaţi în Hristos sunt uniţi cu Hristos în trupul Său: „Deci ne-am îngropat cu El în moarte, prin Botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morţi, prin slava Tatălui, aşa să umblăm şi noi întru înnoirea vieţii" (Rm.6,4). Prin Botez, Sfântul Duh conferă sfinţenia lui Hristos organelor [trupului n.tr.] lui Hristos. Botezul ca unire cu Hristos cheamă bisericile să fie deschise şi cinstite una cu cealaltă, chiar şi atunci când acest lucru este dificil:

„Ci, grăind adevărul întru iubire, în toate să creştem întru El Care este Capul, Hristos"(Efes. 4,15). Botezul conferă bisericilor atât libertatea cât şi responsabilitatea de a înainta înspre proclamarea comună a Cuvântului, mărturisirea unicei credinţe, săvârşirea unicei Euharistii şi deplina împărtăşire într-o unică slujire. Sunt unii care nu respectă săvârşirea botezului în apă, dar se împărăşesc de experienţa vieţii duhovniceşti în Hristos.[8]

9. Apartenenţa noastră comună la Hristos prin Botez în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, permite şi cheamă bisericile să meargă împreună, chiar şi când se află în dezacord. Noi afirmăm că exista un singur Botez, aşa cum există un singur trup şi un singur Duh, o singură nădejde a chemării noastre, un Domn, o credinţă, un Dumnezeu şi Tatăl nostru al tuturor (cf. Efes. 4,4-6). Prin harul lui Dumnezeu, Botezul

[8] Cf. *"The Unity of the Church as Koinonia: Gift and Calling*",("*Unitatea Bisericii drept Koinonia: Dar şi Chemare"*), Declaraţia de la Canberra, 3,2. Delegaţia română de la Porto Alegre, print-o nota scrisă şi semnată, a cerut eliminarea acestei fraze, deoarece este în dezacord cu afirmaţia clară a Mântuitorului *:* " Dăcă nu se va naşte cineva din apă şi din Duh , nu va intra în Împărăţia Cerurilor"(In.3,5), dar nu s-a dat curs cererii, în schimb s-a modificat a doua parte, nu s-a mai spus că ei totuşi doresc "să fie fideli lui Hristos", ci că " se împărăşesc de experienţa vieţii duhovniceşti în Hristos"- "There are some who do not observe the rite of baptism in water but share in the spiritual experience of life in Christ " (n.tr.)

dezvăluie realitatea faptului că *noi aparţinem unul altuia*, chiar dacă unele biserici nu sunt încă dispuse să le recunoască pe celelalte ca Biserică în sensul deplin al cuvântului. Ne reamintim cuvintele Declaraţiei de la Toronto, în care bisericile membre ale CEB afirmă: „ calitatea de membru al Bisericii lui Hristos este mai inclusivă decât calitatea de membru al trupului bisericii proprii. Ei caută, astfel, să intre în contact viu cu cei din afara propriilor lor categorii, care mărturisesc că Domn este Hristos”.[9]

IV

10. Fiind creaţia Cuvântului lui Dumnezeu şi a Duhului Sfânt, Biserica este un mister, un semn şi un instrument a ceea ce Dumnezeu intenţionează să realizeze pentru mântuirea lumii. Harul lui Dumnezeu este exprimat în biruinţa asupra păcatului conferită de Hristos şi în tămăduirea şi deplinătatea fiinţei umane. Împărăţia lui Dumnezeu poate fi percepută într-o *comunitate reconciliată şi reconciliatoare*[10], chemată la sfinţenie: o comunitate care tinde să depăşească discriminările exprimate în structurile sociale decăzute şi să lucreze pentru tămăduirea despărţirilor în propria viaţă şi pentru tămăduire şi unitate în comunitatea umană. Biserica participă la slujirea reconciliatoare a lui Hristos[11], Care S-a deşertat pe Sine, atunci când îşi trăieşte misiunea, afirmând şi reînnoind chipul lui Dumnezeu în întreaga umanitate şi lucrând alături de toţi cei a căror demnitate umană a fost negată prin marginalizare economică, politică, şi socială.

11. Misiunea este parte integrantă a vieţii Bisericii. Biserica, prin misiunea sa, îşi exprimă vocaţia de a propovădui Evanghelia şi de a-L oferi pe Hristos Cel viu întregii creaţii. Bisericile se află în situaţia de a trăi alături de oameni ce aparţin altor credinţe şi ideologii. Ca instrument al lui Dumnezeu, Care este suveran peste întreaga creaţie, Biserica este chemată să intre în dialog şi colaborare cu aceştia pentru ca *misiunea* sa să aducă bună-starea tuturor creaturilor şi prosperitatea pământului. Toate bisericile sunt chemate să se lupte cu păcatul în toate formele sale de manifestare, înlăuntrul sau în jurul lor, şi să lucreze împreună cu ceilalţi pentru a combate nedreptatea, a alina suferinţa umană, a depăşi violenţa şi a asigura deplinătatea vieţii pentru toţi oamenii.

---

[9] Declaraţia de la Toronto, IV,3

[10] Aluzie la tema Conferinţei mondiale de misiune de la Atena, mai 2005, „*Called in Christ to be healing and reconciling communities*” („*Chemaţi în Hristos să fim comunităţi generatoare de tămăduire şi reconciliere*”(n.tr.)

[11] Aluzie la documentul „*Mission as Ministry of Reconciliation*” („*Misiunea ca slujire a reconcilierii”*) , v.t.r. în vol. de faţă (n.tr.)

V

12. De-a lungul istoriei sale, Consiliul ecumenic al Bisericilor a fost un instrument privilegiat prin care bisericile au fost capabile să se asculte una pe cealaltă şi să-şi vorbească una celeilalte, să dezbată probleme care provoacă bisericile şi pun în pericol umanitatea. Bisericile în mişcarea ecumenică au explorat, de asemenea, chestiunile care le separă, prin dialoguri multilaterale şi bilaterale. Şi totuşi, bisericile nu au reuşit întotdeauna să-şi recunoască *răspunderea reciprocă* şi nu au recunoscut întotdeauna nevoia de a da socoteală una celeilalte în privinţa credinţei, vieţii şi mărturisirii lor, şi de a identifica factorii care le ţin despărţite. Fiind conştienţi de experienţa vieţii pe care, deja, o împărtăşim şi de realizările dialogurilor multilaterale şi bilaterale, acum este timpul ca împreună să facem paşi concreţi.

13. Prin urmare, cea de a Noua Adunare Generală face apel la Consiliul ecuemnic al Bisericilor să continue să faciliteze *conversaţiile profunde* între diferitele biserici. De asemenea, invităm toate bisericile noastre să se angajeze în sarcina dificilă de a oferi un raport sincer despre relaţia credinţei şi constituţiei[12] lor cu credinţa şi constituţia celorlalte biserici. Fiecare biserică este chemată să identifice judecăţile care dau formă, şi chiar califică, relaţia sa cu celelalte. Împărtăşirea sinceră a celor comune, a divergenţelor şi a diferenţelor, va ajuta toate bisericile să îndeplinească cele care aduc pace şi zidesc viaţa comună.

14. În scopul unităţii văzute desăvârşite, bisericile sunt chemate să abordeze din nou şi într-un mod mai focalizat chestiunile recurente. Printre *întrebările pe care bisericile ar trebui să le adreseze* permanent sunt şi următoarele:

a) În ce măsură poate biserica dumneavoastră să discearnă expresia fidelă a credinţei apostolice în propria sa viaţa, rugăciune şi misiune, precum şi în cele ale altor biserici?

b) Unde anume percepe biserica dumneavoastră fidelitatea faţă de Hristos în credinţa şi viaţa altora?

c) Recunoaşte biserica dumneavoastră un model comun al iniţierii creştine întemeiat pe Botez, în viaţa altor biserici?

d) De ce crede biserica dumneavoastră că este necesar, că este permis, sau că nu este posibil să se împărtăşească la Cina Domnului cu cei ce aparţin altor biserici?

---

[12] Referire directă la numele Comisiei Credinţă şi Constituţie, în lb.engleză *Faith and Order*, în lb. franceză, de unde s-au şi preluat termenii pentru traducerea în limba română, *Foi et Constitution,* este vorba de credinţă şi structură, sau mai precis despre : doctrină, morală, cult şi organizare canonică. (n.tr.)

e) În ce fel poate biserica dumneavoastră să recunoască hirotoniile altor biserici?

f) În ce măsură poate biserică dumneavoastră să împărtăşească spiritualitatea altor biserici?

g) Cum va sta biserică dumneavoastră împreună cu celelalte pentru a se confrunta cu probleme ca hegemoniile sociale şi politice, cu persecutarea, opresiunea, sărăcia şi violenţa?

h) În ce măsură va participa biserică dumneavoastră împreună cu alte biserici la misiunea apostolică?

i) În ce măsură împărtăşeşte biserica dumneavoastră cu alte biserici formarea în credinţă şi educaţia teologică?

j) Cât de mult poate biserica dumneavoastră să se roage împreună cu alte biserici?

Prin adresarea acestor întrebări, bisericile vor fi provocate să recunoască zone pentru reînnoire în propria lor viaţă, şi noi oportunităţi pentru a aprofunda relaţiile cu cei de alte tradiţii.

VI

15.Bisericile noastre *călătoresc împreună* prin conversaţii şi acţiuni comune, încrezătoare în faptul că Hristos Cel înviat Se va face cunoscut pe Sine, aşa cum S-a făcut cunoscut în frângerea pâinii la Emmaus şi că El va dezvălui înţelesul mai adânc al legăturii frăţeşti şi al comuniunii (Lc. 24,13-35). Luând act de progresul făcut în mişcarea ecumenică, încurajăm bisericile noastre să continue pe această cale dificilă şi, totuşi, plină de bucurii, punându-şi încrederea în Dumnezeu Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, al Cărui har transformă străduaniile noastre pentru unitate în roadele comuniunii.

Să ascultăm ceea ce Duhul Sfânt spune bisericilor!

Traducere şi note
Pr.lect.univ.dr.Nicolae Moşoiu
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Andrei Şaguna” din Sibiu

Natura şi scopul Bisericii. Un stadiu pe calea spre o declaraţie comună•

Introducere

Cadrul istoric

1. Încă de la începutul său, şi în mod special la prima Conferinţă mondială, Lausanne, Elveţia, 1927, Mişcarea Credinţă şi Constituţie a identificat unitatea Bisericii ca fiind însuşi motivul existenţei sale. Astfel legea de organizare a Comisiei Credinţă si Constituţie afirmă că scopul său este:

să proclame unitatea Bisericii lui Iisus Hristos şi să cheme bisericile spre realizarea unităţii vizibile într-o singură credinţă şi într-o singură comuniune euharistică, exprimată în rugăciune şi în viaţa comună în Hristos, pentru ca lumea să poată crede.

Începând de la Amsterdam, din 1948, acest scop a fost inima chemării comune a Consiliului Ecumenic al Bisericilor. Mai mult, în toate Adunările generale ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor, contribuţia particulară a Comisiei Credinţă şi Constituţie a fost să adâncească o înţelegere comună a acestui scop şi a căilor de realizare a lui. Cea mai recentă contribuţie este concentrata în afirmaţia Adunării de la Canberra – „*Biserica in calitate de koinonia: dar şi chemare*". Afirmaţia arată că această *koinonia* este atât temelia cât şi calea de trăire a unei vieţi împreună în unitate vizibilă. Aceasta şi-a găsit ecoul în tema celei de-a cincea Conferinţe mondiale a Comisiei Credinţă şi Constituţie, „*Spre koinonia în credinţă*", „*Viaţă şi Mărturisire*". Prezentul proces, „ *Spre o înţelegere şi viziune comună*" (*Towards a Commoen Understanding and Vision*) aparţinând Consiliului

---

• Traducere după originalul în limba engleză publicat în volum sub titlul: **The Nature and Purpose of the Church. A stage on the way to a common statement,** Faith and Order paper nr. 181, Geneva,1998, 61p.
Este important să menţionăm faptul că, în urma reacţiilor bisericilor, s-a alcătuit de către Comisia "Credinţă şi Constituţie" o versiune augmentată, apărută tot în volum, sub titlul modificat : **The Nature and Mission of the Church. A stage on the Way to a Common Statement,** Faith and Order Paper 198, Geneva, 2005, 70p., (traducerea în limba română urmând să apară în Revista Teologică , Sibiu). (n.tr.)

Ecumenic al Bisericilor, subliniază din nou chemarea comună a bisericilor în căutarea unităţii vizibile.

2. Toate documentele importante emise de Comisia Credinţă şi Constituţie contribuie într-o măsură sau alta la înţelegerea naturii şi a scopului Bisericii. Mai mult, „*Baptism, Eucharist and Ministry*" (Botez, Euharistie şi Slujire), „*Confessing the One Faith*" (Mărturisind o singură credinţă), „*Church and World*" (Biserică şi lume), documente ce au fost trimise bisericilor pentru a oferi un răspuns şi a le recepta, sunt căi de a păstra vii în biserici, atât imperativul chemării lui Hristos la o unitate vizibilă, cât si caracteristicile esenţiale ale acestei unităţi. Cercetările din ultimul deceniu asupra eclesiologiei şi eticii, care au continuat studiile în domenii cum ar fi rasismul şi comunitatea femeilor şi bărbaţilor în Biserică, au contribuit la înţelegerea chemării comune creştine în slujirea umanităţii şi creaţiei. La rândul său, Comisia Credinţă şi Constituţie primeşte în mod constant noi perspective asupra unităţii la care Dumnezeu ne cheamă, din răspunsurile bisericilor la studiile ei, rezultatele dialogurilor bilaterale, activitatea ce se desfăşoară în alte arii ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor, şi din reflecţia asupra experienţei bisericilor unite şi în curs de unire.

Despre acest studiu

3. Un studiu despre natura şi scopul Bisericii a fost recomandat in mod deosebit de a cincea Conferinţă Mondială a Comisiei Credinţă şi Constituţie, desfăşurată în Santiago de Compostela, Spania (1993). Aceasta a fost o chemare oportună din mai multe motive:

- ♦ este momentul potrivit pentru Comisia Credinţă şi Constituţie să reflecteze asupra perspectivelor diferite care sunt oferite de propriile sale studii pentru o înţelegere a naturii şi scopului Bisericii;
- ♦ Comisia Credinţă şi Constituţie are acum ocazia să culeagă si roadele muncii altor organisme ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor precum si cele ale acordurilor teologice bilaterale;
- ♦ a fost experimentată dezvoltarea comuniunii între creştini la nivel local, naţional şi mondial, în mare măsură în experienţa Bisericilor unite şi în curs de unire;
- ♦ în multe regiuni ale lumii, anumite provocări cheamă creştinii împreună să spună ce înseamnă Biserica în acel loc;
- ♦ situaţia din lume necesită şi trebuie să i se ofere o mărturie credibilă a unităţii în diversitate, care este darul lui Dumnezeu pentru întreaga umanitate.

Scop şi metodă

4. Scopul principal al acestui studiu este de a exprima ce pot spune acum bisericile împreună despre natura şi scopul Bisericii, şi din această perspectivă să identifice domeniile ce conţin dezacorduri. Astfel, după modelul BEM („Baptism, Eucharist and Ministry"), acest document caută să se dezvolte în ceea ce s-ar putea numi un text de convergenţă. Textul de faţă este o primă încercare de a afirma acea convergenţă. El este oferit pentru studiu şi discernere.

5. **Textul principal** reprezintă perspectivele comune care au rezultat din discuţiile bilaterale şi multilaterale din ultimii 50 de ani. **Materialul cuprins în chenare** explorează domeniile unde diferenţele rămân în şi între biserici. Câteva din aceste diferenţe pot fi văzute ca expresii ale unei diversităţi legitime, altele ca motiv de separare a bisericilor. În timp ce textul principal invită bisericile să descopere sau să redescopere cât de multe au în comun în înţelegerea lor despre Biserică, textele cuprinse în chenare oferă şansa bisericilor să reflecteze asupra gradului în care divergenţele lor pot conduce la separare. În perspectiva dezvoltării convergenţelor, există speranţa că bisericile pot fi ajutate să recunoască una în cealaltă Biserica lui Iisus Hristos şi pot fi încurajate să facă paşi pe calea unităţii vizibile.

6. Orice document ecumenic pune problema folosirii Scripturii. Acordurile din acest text sunt bazate pe o înţelegere comună a revelaţiei unice şi normative a Scripturii şi astfel nevoia de a studia acordurile noastre în mărturia Sfintei Scripturi. În acelaşi timp este recunoscut că în Sfânta Scriptură nu există o eclesiologie sistematică. În general, Biserica este prezentată printr-o varietate de imagini care interacţionează şi se completează reciproc. Modul de abordare din acest text constă în a lua Scriptura ca întreg, aşa încât o parte a Scripturii interpretează altă parte şi este interpretată de celelalte. •

Invitaţia

7. Comisia Credinţă şi Constituţie invită Bisericile, comisiile, colegiile, institutele şi persoanele particulare să reflecteze asupra textului pornind de la următoarele întrebări:

- în ce măsură puteţi recunoaşte în acest text apariţia unei convergenţe asupra naturii şi scopului Bisericii?

• Odata cu distribuirea acestui text s-a constatat nemulţumirea în ceeea ce priveşte modul de abordare a Sfintei Scripturi descrisă în acest paragraf. În mod evident, se cere mai mult efort în următoarele stadii pentru a obţine un text de convergenţă, privitor la modul în care se citează şi se interpretează Sfânta Scriptura.

♦ ce domenii consideraţi că au nevoie de o cercetare viitoare şi ce perspective puteţi oferi pentru a progresa în acest demers?

♦ ce alte domenii ar trebui să fie tratate într-un document de convergenţă asupra naturii şi scopului Bisericii?

♦ dacă puteţi recunoaşte în acest text apariţia unei convergenţe asupra naturii şi scopului Bisericii, ce implicaţii are această convergenţă în relaţia dumneavoastră cu celelalte biserici care ar putea de asemenea recunoaşte acea convergenţă. Ce paşi ar trebui să facă bisericile, chiar acum, în vederea recunoaşterii reciproce?

Răspunsurile vor fi esenţiale, întrucât Comisia Credinţă şi Constituţie isi continuă efortul pentru a dezvolta o declaraţie de acord comun asupra naturii şi scopului Bisericii.

8. În planul lui Dumnezeu Biserica există, dar nu pentru sine, ci pentru a servi în lucrarea lui Dumnezeu de reconciliere şi pentru lauda şi slava lui Dumnezeu. Pe măsura ce Biserica îşi înţelege propria ei natură, îşi va înţelege si propria vocaţie. De aici rezultă importanţa crucială a acestui studiu asupra naturii şi scopului Bisericii.

I. Biserica lui Dumnezeu Cel Unul în Treime

A.Natura Bisericii

a. Biserica – Creaţie a Cuvântului şi a Duhului Sfânt

9. Biserica aparţine lui Dumnezeu. Ea este creaţia Cuvântului lui Dumnezeu şi a Duhului Sfânt. Ea nu poate exista prin sine şi pentru sine.

10. Biserica este centrată şi întemeiată pe Evanghelie, Cuvântul lui Dumnezeu. Biserica este comuniunea celor care trăiesc într-o relaţie personală cu Dumnezeu care le vorbeşte şi aşteaptă răspunsul lor plin de încredere – comuniunea credincioşilor. Astfel, Biserica este creaţia Cuvântului lui Dumnezeu, Care fiind glas viu o creează şi o hrăneşte de-a lungul veacurilor. Acest Cuvânt dumnezeiesc este mărturisit şi Se face auzit prin Scripturi. Întrupat în Iisus Hristos, este atestat de Biserică şi propovăduit în predică, în Taine şi în slujire.

11. Credinţa născută de Cuvântul lui Dumnezeu este realizată de lucrarea Duhului Sfânt. În Scripturi, Cuvântul lui Dumnezeu şi Duhul Sfânt sunt inseparabili. In calitate de comuniune a credinciosilor, Biserica este, de asemenea, creaţie a Duhului Sfânt. Aşa cum în viaţa lui Hristos Duhul Sfânt a fost activ de la zămislire pâna la Înviere, tot aşa în viaţa Bisericii acelaşi

Duh al lui Dumnezeu Îl formează pe Hristos în toţi credincioşii şi comunitatea lor. Duhul Sfânt încorporează fiinţele umane în trupul lui Hristos prin credinţă şi Botez, îi însufleţeşte şi îi extinde ca trup al lui Hristos hrănit şi susţinut de Cina Domnului, şi îi conduce la împlinirea vocaţiei lor.

12. Fiind creaţie a Însuşi Cuvântului lui Dumnezeu şi a Duhului Sfânt, Biserica este una, sfântă, catolică şi apostolică. Aceste atribute esenţiale ale Bisericii nu sunt propriile ei calităţi, ci sunt deplin înrădăcinate în dependenţa ei de Dumnezeu prin Cuvântul Său şi prin Duhul Sfânt. Este **una** pentru că Dumnezeu, Cel care aşează în relaţie cu El Însuşi Biserica prin Cuvânt şi Duh este singurul Creator şi Răscumpărător, făcând Biserica o anticipare şi un instrument pentru răscumpărarea întregii realităţi create. Ea este **sfântă** pentru că Dumnezeu este Unul Sfânt, Care în Iisus Hristos a biruit toată întinăciunea, sfinţind Biserica prin cuvântul iertării Sale în Duhul Sfânt şi asumându-o, Trupul lui Hristos. Este **catolică** deoarece Dumnezeu este plinătatea vieţii, Care prin Cuvânt şi Duh face Biserica, de oriunde s-ar afla, locul şi instrumentul prezenţei Sale mântuitoare, de viaţă făcătoare, şi dătătoare de deplinătate, oferind prin aceasta plinătatea Cuvântului revelat, toate mijloacele pentru mântuirea oamenilor indiferent de naţiune, rasă, clasă, sex şi cultură. Este **apostolică** deoarece Cuvântul lui Dumnezeu, Care creează şi susţine Biserica este Evanghelia, mărturisită la început şi normativ de către Apostoli, făcând din comuniunea credincioşilor, o comunitate care trăieşte în Biserică şi este responsabilă pentru succesiunea adevărului apostolic de-a lungul veacurilor.

13. Biserica nu este suma credincioşilor aflaţi în comuniune cu Dumnezeu consideraţi în mod separat. Nu este in primul rând o comuniune a credincioşilor între ei. Este vorba despre participarea lor comună la însăşi viaţa lui Dumnezeu, a Cărui fiinţare intimă înseamnă comuniune. Biserica este o realitate dumnezeiască şi omenească.

Dimensiunea instituţională a Bisericii şi lucrarea Duhului Sfânt

Toate Bisericile sunt de acord că Dumnezeu creează Biserica şi o ţine într-o relaţie strânsă cu Sine prin Duhul Sfânt şi prin glasul cel viu al Evangheliei vestit prin predică şi prin Taine. Totuşi ele au opinii diferite în legătură cu:

(1) dacă predica şi Sfintele Taine sunt mijloacele, sau doar ofera mărturie despre lucrarea Duhului prin Cuvântul lui Dumnezeu, care are ca rezultat o acţiune interioară imediată asupra inimilor credincioşilor;

(2) implicaţiile instituţionale ale Bisericii în calitate de creatura Verbi *: pentru unele [biserici] slujirea prin hirotonie, în special episcopatul, reprezintă mijloacele efective, chiar garanţia prezenţei adevărului şi puterii Cuvântului şi Duhului lui Dumnezeu în Biserică; pentru altele faptul că atât slujirea prin hirotonire, cât şi mărturia credincioşilor sunt supuse greşelii şi păcatului, exclude o astfel de judecată, puterea şi trăinicia adevărului lui Dumnezeu, întemeindu-se pe suveranitatea Cuvântului şi Duhului Său, care lucrează prin, dar dacă este necesar şi împotriva, structurilor instituţionale date ale Bisericii;*

(3) importanţa teologică a continuităţii instituţionale, în mod special continuitatea în episcopat: în timp ce pentru unele Biserici o astfel de continuitate instituţională reprezintă mijloacele necesare şi garanţia persistenţei Bisericii în credinţa apostolică, pentru altele continuitatea în credinţa apostolică în anumite circumstanţe a fost păstrată în pofida, sau chiar prin ruperea continuităţii instituţionale. Rămâne în sarcina cercetării teologice din viitor să afle dacă aceste diferenţe sunt dezacorduri reale, sau simple diferenţe de accentuare care pot fi depăşite.

b. Imagini ale Bisericii

14. Dumnezeu Cel Atotputernic, Care cheamă Biserica la fiinţă şi o uneşte cu El Însuşi prin Cuvântul Său şi Duhul Sfânt, este Dumnezeu Unul în Treime, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. În relaţia cu Dumnezeu, Biserica se raportează la fiecare Persoană dumnezeiască într-un mod special. Aceste relaţii speciale scot în evidenţă diferitele dimensiuni ale vieţii Bisericii.

15. În Sfânta Scriptură nu există o eclesiologie sistematică. Tema Bisericii este redată prin diferite imagini. Unele sunt imagini ale stabilităţii şi localităţii, altele ale mobilităţii, de asemenea imagini structurale, şi cele care accentuează caracterul relaţional al Bisericii. Acestea nu se exclud reciproc. Ele interacţionează şi foarte adesea se sprijină şi se explică una pe alta în aspectele lor mai mult sau mai puţin relevante. Abordarea din textul de faţă în legătură cu aceste imagini constă în a considera Scriptura ca un întreg, astfel încât nici o imagine să nu fie luată ca un punct izolat de

referinţă, ci fiecare interpretează altă imagine, şi este interpretată prin altele (cf. *supra* , nota de la paragraful 6) .

16. Dintre reprezentarile scripturistice ale Bisericii, unele au devenit în mod particular proeminente, referindu-se la dimensiunea trinitară a Bisericii. Între acestea metaforele „poporul lui Dumnezeu" şi „trupul lui Hristos" sunt în mod special importante, însoţite de imaginile „templului" sau „casei" Duhului Sfânt. Trebuie să notăm, în orice caz, că nici una dintre aceste imagini nu e exclusivă, ci toate includ de asemenea, în mod implicit sau explicit, şi celelalte dimensiuni trinitare.

(a) Biserica - Popor al lui Dumnezeu

17. Prin chemarea lui Avraam, Dumnezeu a ales pentru Sine un popor sfânt. Rememorarea acestei alegeri şi vocaţii şi-a găsit frecvent expresia în cuvintele profeţilor: „Eu voi fi Dumnezeul lor şi ei vor fi poporul Meu" (Ieremia 31,33; Ezechil 37,27; Osea 2,23, amintit în II Cor. 6,16; Evr. 8,10). Prin Cuvântul (*dabhar*) lui Dumnezeu şi Duhul (*rû'ah*) lui Dumnezeu, Dumnezeu a ales şi a format una dintre naţiuni ca să aducă mântuirea tuturor. Alegerea lui Israel a marcat un moment decisiv în realizarea planului mântuirii. Acest legământ implică multe aspecte, incluzând o chemare la dreptate şi adevăr. Este, de asemenea, un dar al comuniunii (*koinonia)*, un impuls dinamic către comuniunea care este evidentă de-a lungul istoriei poporului Israel, chiar când comunitatea rupe *koinonia*. În lumina slujirii, învăţăturii şi mai ales a morţii şi învierii lui Hristos şi a trimiterii Duhului Sfânt la Cincizecime, comunitatea creştină crede că Dumnezeu a trimis pe Fiul Său ca să ofere posibilitatea comuniunii fiecărei persoană cu celelalte şi cu Dumnezeu, manifestând, astfel, darul lui Dumnezeu pentru întreaga lume.

18. În Vechiul Testament, poporul lui Israel este un popor pelerin, călătorind către împlinirea promisiunii că în Avraam toate naţiunile Pământului vor fi binecuvântate. În Hristos aceasta se împlineşte când, pe cruce, zidul despărţitor între evrei şi neamuri este dărâmat (Efes.2,14). Astfel Biserica, îmbrăţişând evrei şi pe cei dintre neamuri, este o „seminţie aleasă, preoţie împărătească, neam sfânt", „poporul lui Dumnezeu" (I Pt.2, 9-10). Biserica lui Dumnezeu continuă drumul pelerinajului către odihna veşnică pregătită pentru ea (Evr.4, 9-11). Este un semn profetic al împlinirii pe care Dumnezeu o va aduce prin Hristos, cu puterea Duhului Sfânt.

(b) Biserica - Trup al lui Hristos

19. Hotărârea lui Dumnezeu a fost ca, prin sângele lui Hristos, să împace umanitatea într-un singur trup prin cruce (Efes.2, 11-22). Acesta este trupul lui Hristos, Biserica (Efes.1, 23). Hristos este Capul veşnic al acestui Trup, şi în acelaşi timp Cel care, prin prezenţa Duhului Sfânt, îi dăruieşte viaţă. În acest fel Hristos, care este Cap al acestui trup, dându-i putere, conducându-l şi judecându-l (Efes. 5, 23;Col.1,18) este de asemenea una cu trupul Său (I Cor.12, 12; Rm. 12,5). Metafora *Trupul lui Hristos*, în Noul Testament include aceste două dimensiuni, una exprimată în I Corinteni şi Romani, cealaltă dezvoltată în Efeseni.

20. Prin credinţă şi Botez, oamenii devin mădulare ale Trupului lui Hristos (ICor.12,13). Prin Sfânta Euharistie, participarea şi comuniunea lor în acest Trup este reînnoită mereu (I Cor.10,16). Fiind membri ai Trupului Lui, creştinii se identifică cu unica preoţie a lui Hristos (Evr.9) şi sunt chemaţi să trăiască ca membri credincioşi: „*Voi sunteţi preoţie sfântă*" (I Pt.2,9). În Hristos Care se oferă pe El Însuşi, creştinii oferă întreaga lor fiinţă ca o „ *jertfă vie*" (Rom. 12, 1). Fiecare membru participă la preoţia întregii Biserici. Nimeni nu exercită această preoţie separat de unica preoţie a lui Hristos, nici în izolare de ceilalţi membri ai Trupului.

21. Tuturor mădularelor lui Hristos le sunt date daruri pentru edificarea trupului (Rm. 12, 4-8), diversitatea şi natura lor specifică servind însăşi viaţa Bisericii şi vocaţia ei ca slujitoare, pentru viitoarea Împărăţie a lui Dumnezeu în lume.

22. Conform Noului Testament, prin Duhul Sfânt, fiinţele umane sunt botezate în trupul lui Hristos (I Cor.12, 13). Este acelaşi Duh Sfânt care conferă diferite daruri organelor trupului(I Cor.12, 4, 7-11) şi realizează unitatea lor (I Cor.12). Astfel imaginea Trupului lui Hristos, deşi în mod principal şi explicit se referă la dimensiunea hristologică a Bisericii, în acelaşi timp are adânci implicaţii pnevmatologice.

(c) Biserica - Templu al Duhului Sfânt

23. Referirea la relaţia constitutivă între Biserică şi Duhul Sfânt se întâlneşte în mărturia întregului Nou Testament. Totuşi nu există o imagine explicită pentru această relaţie. Imaginea care este apropiată în mod special de descrierea figurativă a acestei relaţii cuprinsă în Noul Testament, şi o redă într-un mod deosebit de adecvat, este imaginea „templului" şi a „casei". Aceasta, deoarece relaţia Duhului Sfânt cu Biserica este una a sălăşluirii reciproce, a dăruirii vieţii din interior.

24. Construită pe temelia Apostolilor şi profeţilor, Biserica este casa lui Dumnezeu, un templu sfânt în care Dumnezeu locuieşte prin Duhul Sfânt.

Prin puterea Duhului Sfânt credincioşii devin „ *locaş sfânt întru Domnul*” (Efes. 2, 21), “*casă duhovnicească*” (IPt.2,5). Umpluţi de Duhul Sfânt, ei se roagă, iubesc, lucrează şi slujesc prin puterea Duhului Sfânt, ducând o viaţă demnă de chemarea lor, dornici să menţină unitatea Duhului întru legătura păcii (Efes. 4, 1-3).

25. Aceste trei reprezentari au fost alese datorită importanţei lor centrale în Noul Testament şi datorită importanţei lor pentru dimensiunea trinitară a Bisericii. Ar mai trebui menţionat că există alte imagini ale Bisericii în Noul Testament, cele mai multe hristologice ca viţa, turma, nunta şi mireasa. Toate servesc la punerea în lumină a anumitor aspecte ale fiinţei şi vieţii Bisericii: imaginea viţei de vie accentuează dependenţa ei totală de Hristos, imaginea turmei accentuează încrederea şi ascultarea ei, imaginea nunţii accentuează realitatea eshatologică a Bisericii, imaginea miresei accentuează caracterul intim al relaţiei dintre Biserică şi Hristos, deşi e vorba de o relaţie de supunere. În acelaşi timp, aceste imagini – ca toate imaginile, inclusiv cele enumerate de la (a) la (c) – au limitele lor. Imaginea viţei nu ia în considerare specificul relaţiei între Hristos şi Biserică; imaginea turmei nu ia în considerare libertatea credincioşilor; imaginea nunţii nu ia în considerare dimensiunea încă nedeplină a vieţii Bisericii pe cale; imaginea miresei presupune statutul de subordonare a femeii în timpurile vechi.

B. Scopul lui Dumnezeu pentru Biserică

26. Planul lui Dumnezeu este să adune întreaga creaţie sub conducerea lui Hristos (Efes. 1, 10) şi să aducă întreaga umanitate şi creaţie în comuniune. Ca o reflecţie a comuniunii în Dumnezeu Unul în Treime, Biserica este chemată de Dumnezeu să fie instrumentul îndeplinirii acestui scop. Biserica este chemată să manifeste mila lui Dumnezeu către umanitate şi să restaureze scopul natural al umanităţii, să-L laude şi să-l slăvească pe Dumnezeu împreună cu toate cetele ceresti. Biserica nu este un scop în sine, ci este un dar dat lumii astfel încât toţi să creadă (In. 17, 21).

27. Misiunea aparţine însăşi fiinţei Bisericii. În calitate de persoane care Îl recunosc pe Iisus Hristos ca Domn şi Mântuitor, creştinii sunt chemaţi să proclame Evanghelia în cuvânt şi faptă. Ei trebuie să adreseze celor care nu au auzit ca şi celor care nu mai trăiesc în contact viu cu Evanghelia, Vestea cea Bună a Împărăţiei lui Dumnezeu. Ei sunt chemaţi să trăiască valorile Evangheliei şi să fie o pregustare a acelei Împărăţii în lume.

28. Astfel Biserica, întrupând în propria-i viaţă misterul mântuirii şi transfigurarea umanităţii, participă la misiunea lui Hristos de împăcare a tuturor celor ce sunt, cu Dumnezeu şi unul cu altul prin Hristos. Prin vocaţia

de slujire, propovăduire şi grijă faţă de creaţie, Biserica participă şi îndrumă spre realitatea Împărăţiei lui Dumnezeu. Prin puterea Duhului Sfânt, Biserica atestă misiunea dumnezeiască în care Dumnezeu Tatăl L-a trimis pe Fiul Său spre a fi Mântuitorul lumii.

29. În exercitarea misiunii sale, Biserica nu poate fi Biserică fără să dea mărturie (*martyria*) despre voinţa lui Dumnezeu pentru mântuirea şi transfigurarea lumii. Din acest motiv a început în acelaşi timp să propovăduiască Cuvântul şi să dea mărturie despre marile fapte ale lui Dumnezeu şi să cheme pe toţi la Botez.

30. După cum misiunea lui Hristos a cuprins propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu şi angajamentul de a avea grijă de cei în suferinţă şi nevoi, tot aşa Biserica apostolică dintru început a combinat predica cu chemarea la Botez şi slujirea. Acest fapt Biserica îl înţelege ca o dimensiune esenţială a existenţei sale. Biserica, în acest fel, semnifică, participă la, şi anticipează noua umanitate pe care o doreşte Dumnezeu, şi, de asemenea, slujeşte propovăduirii harului lui Dumnezeu în situaţiile şi nevoile umane, până Hristos va veni întru slava Sa (Mt.25,31).

31. Pentru că slujirea lui Hristos implică suferinţă, este evident, aşa cum este exprimat în Noul Testament, că martiriul Bisericii va implica, pentru fiecare credincios şi pentru comunitate, drumul Crucii.

32. Biserica este chemată şi împuternicită să ia parte la suferinţa tuturor prin apărarea şi grija faţă de săraci, pentru cei ce sunt în diferite nevoi şi pentru cei marginalizaţi. Ea face aceasta prin analiza critică şi prin expunerea structurilor nedrepte şi prin lucrarea pentru schimbarea lor. Face aceasta prin lucrările sale de compasiune şi milostenie. Astfel Biserica este chemată să vindece şi să împace relaţiile umane distruse. Biserica este chemată să fie instrumentul lui Dumnezeu în eradicarea duşmăniei, împăcarea diviziunilor umane şi a urii, principala sursă a suferinţelor umane. Este de asemenea chemată, împreună cu toţi oamenii de bună credinţă, să aibă grijă de integritatea creaţiei prin condamnarea, ca fiind păcătoase, a abuzului şi a distrugerii creaţiei lui Dumnezeu, să participe la lucrarea lui Dumnezeu de a vindeca relaţiile distruse dintre creaţie şi umanitate.

33. Prin puterea Duhului Sfânt, Biserica este chemată să afirme cu fidelitate întreaga învăţătură a lui Hristos şi să împărtăşească totalitatea credinţei apostolice, viaţa şi mărturia cu fiecare persoană din întreaga lume. Astfel, Biserica urmăreşte cu fidelitate să propovăduiască şi să trăiască dragostea lui Dumnezeu pentru toţi şi să împlinească misiunea lui Hristos pentru transfigurarea lumii în slava lui Dumnezeu.

34. Dumnezeu restaurează şi îmbogăţeşte comuniunea Sa cu umanitatea, dăruind viaţa veşnică prin participarea la fiinţa Dumnezeului Unul în

Treime[13]. Prin umanitate, întreaga lume e destinată să fie atrasă la scopul restaurării şi mântuirii. Planul dumnezeiesc ajunge la împlinire în cerul nou şi pământul nou (Apoc. 21,1), în Împărăţia lui Dumnezeu.

II. Biserica în istorie

A.Biserica pe cale

35. Biserica este o realitate eshatologică, anticipând deja Împărăţia. Biserica este de asemenea o realitate istorică expusă la ambiguitatea întregii istorii umane, şi astfel încă nu este comunitatea pe care o doreşte Dumnezeu.

36. Biserica este acea parte a umanităţii care deja participă la comuniunea cu Dumnezeu prin credinţă, speranţă şi slăvirea numelui lui Dumnezeu, şi trăieşte ca o comuniune a persoanelor mântuite. Datorită prezenţei Duhului Sfânt şi a Cuvântului lui Dumnezeu, Biserica – în calitate de *creatura Verbi* şi *Spiritus* (cf.paragr.9 sq.) ca o comuniune a tuturor credincioşilor menţinută în relaţie personală cu Dumnezeu, de către Dumnezeu Însuşi (cf.paragr.10), ca popor al lui Dumnezeu (cf.paragr. 17-18), ca Trup al lui Hristos (cf.paragr. 19-22), ca templu al Duhului Sfânt (cf.paragr. 23-24) – este deja comunitatea eshatologică pe care Dumnezeu o voieşte.

37. Totuşi, în acelasi timp, Biserica în dimensiunea sa umană, de vreme ce este alcătuită din oameni, care în pofida faptului că sunt membri ai Trupului lui Hristos, sunt în continuare supuşi condiţiilor din această lume, este ea însăşi afectată de aceste condiţii. Este expusă schimbării, care implică atât o dezvoltare pozitivă şi o creştere, cât şi riscul declinului şi deformării. Este expusă condiţiilor individuale, culturale şi istorice, care pot contribui la îmbogăţirea înţelegerii şi exprimării credinţei, dar, de asemenea, la relativizarea tendinţelor sau absolutizarea punctelor de vedere particulare. Este expusă libertăţii Duhului Sfânt de a folosi puterea ei spre iluminarea inimilor, spre relaţionarea conştiinţelor. Este expusă puterii păcatului.

38. **Unitatea** care aparţine însăşi naturii Bisericii şi îi este deja dată în Hristos, vine în contrast cu separările actuale dintre biserici. Aceste separări care sunt în parte datorate păcatului, dar şi dilemei inerente istoriei, că în anumite situaţii integritatea adevărului poate fi susţinută numai în contradictoriu cu alte poziţii, sunt un fapt anormal. Bisericile trebuie să facă eforturi deosebite pentru a le depăşi. Totuşi, în pofida tuturor separărilor,

[13] "granting eternal life in God's Triune being", aluzie la II Pt.,1,4" *Theias koinovoi physeos; divinae naturae consortes; părtaşi ai dumnezeieştii firi*"[n.tr.]

unitatea dată Bisericii este deja manifestată în Evanghelia prezentă în toate bisericile şi apare în multe aspecte ale vieţii lor. A lucra pentru unitatea Bisericii înseamnă a lucra spre deplina încorporare vizibilă a unităţii deja date ei.

39. **Sfinţenia** constitutivă Bisericii vine în contrast cu păcatul individual, cât şi cu cel colectiv, care în decursul istoriei Bisericii a desfigurat adesea mărturia ei şi s-a opus naturii şi vocaţiei sale autentice. De aceea, în Biserică a existat permanent darul dumnezeiesc al iertării, împreună cu chemarea la pocăinţă, înnoire şi reformă. A răspund acestei chemări înseamnă a face deplin manifestată sfinţenia care aparţine naturii sale, şi îi este deja dată.

40. **Catolicitatea**[14] constitutivă Bisericii este confruntată cu o fragmentare a vieţii ei, cu o predicare contradictorie a adevărului. Consecinţa este că integritatea adevărului nu este propovăduită în mod adecvat tuturor; plenitudinea mijloacelor divine de mântuire nu este disponibilă tuturor; abundenţa comuniunii nu e oferită tuturor; Evanghelia nu e primită în acelaşi mod de „toate neamurile". Totuşi, Duhul primit la Botez este Duhul stăpânirii lui Hristos asupra întregii creaţii şi a tuturor timpurilor. Biserica este chemată să îndepărteze toate obstacolele din calea deplinei dezvoltări a ceea ce ea este deja prin Duhul Sfânt.

41. **Apostolicitatea** constitutivă Bisericii vine în contrast cu lipsurile şi erorile bisericilor în propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu. De aceea bisericile sunt chemate să se întoarcă permanent la adevărul apostolic şi la originea lor apostolică. Procedând astfel ele fac vizibilă şi recunosc Evanghelia apostolică care le este dată deja şi este activă în ele prin Duhul Sfânt, şi care le face Biserică.

Biserica şi păcatul

Toate bisericile sunt de acord că există păcat – atât individual cât şi colectiv – în istoria Bisericii. Ele sunt de asemenea de acord, că păcatul nu poate afecta Biserica în calitate de realitate dumnezeiască, deşi păcatul poate afecta realitatea umană şi structurile Bisericii. Totuşi ele diferă în înţelegerea modului în care Biserica este afectată de păcat.

Pentru unii este imposibil să se spună „Biserica păcătuieşte" deoarece ei văd Biserica ca un dar al lui Dumnezeu şi astfel este marcată de sfinţenia lui Dumnezeu. Biserica este mireasa neprihănită a lui

[14] Se ştie că noi am preluat expresia "sobornicească" din slavonă, dar în originalul grecesc apare termenul *katolike*, care se traduce : "potrivit întregului", se exprimă deplinătatea Bisericii. Este grav faptul că noi nu mai mărturisim această **deplinătate** în Crez. Calitatea de a fi "sobornicească", de la "sobor", adunare, este implicită, **ecclesia** însemnând "adunare" [n.tr.].

Dumnezeu (Efes. 5, 25-27), ea reprezintă copiii lui Dumnezeu care au primit Cuvântul lui Dumnezeu Întrupat prin credinţă; este poporul sfânt al lui Dumnezeu, „îndreptat prin credinţa în Hristos", astfel Biserica nu poate păcătui, „aşa cum Hristos nu poate fi slujitor păcatului" (Gal. 2,17). Acest dar al Bisericii e trăit în fiinţele umane fragile, care sunt supuse păcatului, dar păcatele membrilor Bisericii nu sunt păcate ale Bisericii. Biserica este mai degrabă locul mântuirii şi al vindecării, şi nu subiect al păcatului.

Alţii, în timp ce afirmă, de asemenea, că Biserica în calitate de creaţie a Cuvântului lui Dumnezeu şi a Duhului, Trup al lui Hristos, etc., este sfântă şi fără de păcat, spun şi că ea păcătuieşte, deoarece ei definesc Biserica în calitate de comuniune a membrilor ei care sunt şi credincioşi, născuţi prin Duhul Sfânt şi prin Însuşi Trupul lui Hristos, dar, în această lume sunt încă fiinţe păcătoase.

Astfel unii afirmă că nu se poate vorbi despre păcatul Bisericii, ci ar trebui să vorbim despre păcatul membrilor şi grupurilor din Biserică, situaţie descrisă în parabola cu grâul şi neghina şi de formula augustiniană corpus permixtum. *Pentru alţii păcatul în Biserică poate deveni sistemic şi afectează şi instituţia . Unii învaţă că este imposibil să singularizezi anumite puncte şi aspecte din viaţa Bisericii care pot fi afectate de păcat şi altele care nu pot fi afectate de păcat, dar că această problemă poate fi abordată în mod dialectic: Biserica însăşi este păcătoasă fiind comuniunea celor ce, deşi sfinţiţi de Dumnezeu, nu sunt niciodată fără de păcat, dar este sfântă din moment ce este chemată la existenţă şi păstrată în comuniunea cu Dumnezeu prin Cuvântul Său Sfânt şi prin Duhul Sfânt.*

B. Semn şi instrument al planului lui Dumnezeu

42. Biserica cea una, sfântă, catolică şi apostolică este semnul şi instrumentul planului lui Dumnezeu pentru întreaga lume. Fiind acea parte a umanităţii care deja participă la dragostea şi comuniunea cu Dumnezeu, Biserica este un semn profetic care trimite dincolo de sine spre finalitatea întregii creaţii, spre împlinirea Împărăţiei lui Dumnezeu.

43. Conştientă de prezenţa mântuitoare al lui Dumnezeu în lume, Biserica deja laudă şi slăveşte pe Dumnezeu Unul în Treime prin cultul său şi prin condiţia de ucenic şi slujeşte planului lui Dumnezeu. Totuşi Biserica face aceasta nu doar pentru sine, ci ea aduce laudă şi mulţumire pentru harul lui Dumnezeu şi pentru iertarea păcatelor în numele întregii creaţii, slujind planul lui Dumnezeu pentru întreaga creaţie.

44. A vorbi despre Biserică în calitate de semn implică dimensiunea de *„mysterion”*, indicând transcendenţa realităţii ei dată de Dumnezeu ca una, sfântă, catolică şi apostolică Biserică, care nu poate fi niciodată percepută în mod clar şi univoc în forma ei vizibilă. De aceea structurile organizatorice vizibile ale Bisericii trebuie înţelese întotdeauna în lumina darurilor lui Dumnezeu de mântuire în Hristos.

45. Fiind acea parte a umanităţii care deja participă la dragostea şi comuniunea lui Dumnezeu, în acelaşi timp, Biserica este instrumentul prin care Dumnezeu doreşte să realizeze ceea ce este semnificat prin ea: mântuire întregii lumi, reînnoirea comunităţii umane prin Cuvântul dumnezeiesc şi Duhul Sfânt, comuniunea umanităţii cu Dumnezeu şi cu ea însăşi.

46. Ca instrument al planului lui Dumnezeu, Biserica este comunitatea oamenilor chemaţi de Dumnezeu şi trimişi ca discipoli ai lui Hristos să propovăduiască Evanghelia în cuvânt şi faptă, ca lumea să poată crede. Astfel Biserica face prezentă de-a lungul istoriei milostivirea lui Dumnezeu.

47. Trimişi ca ucenici ai Lui, poporul lui Dumnezeu trebuie să mărturisească despre, şi să participe la împăcarea pe care Dumnezeu o aduce, la vindecarea şi transfigurarea creaţiei. Relaţia Bisericii cu Hristos necesită ca credinţa şi comuniunea să ceară ucenicie. Deplinătate misiunii Bisericii , a faptului că este chiar instrumentul lui Dumnezeu, este pusă în joc de mărturia prin proclamare şi prin acţiuni concrete, pentru dreptate, pace şi integritatea creaţiei, întreprinse împreună cu toţi oamenii de bună credinţă.

Biserică şi „Taină”

Realitatea Bisericii ca semn şi instrument al planului lui Dumnezeu este rezumată de mai multe biserici în expresia: Biserica drept Taină.

Acele biserici care folosesc formul “Biserica drept Taină”, fac aceasta pentru că înţeleg Biserica în primul rând ca un indicator spre ceea ce Dumnezeu doreşte pentru lume, şi anume comuniunea tuturor împreună şi cu El, fericirea pentru care a creat lumea.

Alte biserici nu atribuie conceptul de taină Bisericii, oferind pentru aceasta două motive principale :

(a) ar trebui să existe o distincţie clară între Biserică şi Taine. Acestea din urmă sunt mijloace de mântuire prin care Hristos susţine Biserica şi nu acţiunile prin care Biserica se realizează sau se actualizează pe ea însăşi;

(b) folosind pentru Biserică termenul „taină, s-ar pune în umbră faptul că, pentru ele, Biserica este semn şi instrument al planului lui Dumnezeu ca şi comuniune a creştinilor care, deşi sunt mântuiţi, pot încă să păcătuiască.

Dincolo de diferitele abordări ale expresiei „Biserica drept Taină" există diferite puncte de vedere despre ce sunt Tainele în primul rând. Pentru unele dintre biserici, Tainele sunt semne vizibile ale harului invizibil al lui Dumnezeu. Sunt „semne efective" care semnifică şi împărtăşesc harul lui Dumnezeu. Sunt semne ale promisiunii lui Dumnezeu. Pentru altele, Tainele sunt un prilej pentru harul lui Dumnezeu, utilizate de El ca ocazie pentru a-Şi oferi harul.

III.Biserica în calitate de „koinonia" (comuniune)

A.Comuniunea reală, dar nu deplin realizată

48. Conceptul *koinonia* (comuniune) a devenit fundamental pentru revitalizarea unei înţelegeri comune a naturii Bisericii şi a unităţii sale vizibile. Termenul *koinonia* (comuniune, participare) este folosit în Noul Testament, în scrierile patristice şi în cele ale Reformei în relaţie cu Biserica. Deşi în ultimele secole termenul a rămas în uz, el este folosit astăzi în mişcarea ecumenică fiind un concept cheie pentru înţelegerea naturii şi scopului Bisericii. Datorită bogăţiei de sensuri, este, de asemenea, o noţiune potrivită pentru a evalua gradul de comuniune în forme deja realizate între creştini în cadrul mişcării ecumenice.

49. Relaţia lui Dumnezeu cu umanitate şi cu întreaga creaţie este o temă fundamentală a Sfintei Scripturi. Potrivit relatării din Geneză, bărbatul şi femeia sunt creaţi după chipul lui Dumnezeu, purtând o năzuinţă proprie şi capacitatea pentru comuniunea cu Dumnezeu, unul cu altul şi cu creaţia, ca administratori ai ei. Astfel întreaga creaţie îşi dobândeşte integritatea prin *koinonia* cu Dumnezeu. Comuniunea este înrădăcinată în ordinea creaţiei însăşi, şi este realizată parţial în relaţiile naturale de familie şi de rudenie, ale seminţiei, şi ale poporului. Vechiul Testament prezintă relaţia specială, legământul stabilit de Dumnezeu, între El şi poporul ales (cf.Exod,19;4-6; Osea 2;18-23).

50. Finalitatea dorită de Dumnezeu în creaţie este deturnată de păcatul omenesc, de căderea şi neascultarea faţă de voia lui Dumnezeu şi răzvrătirea împotriva Lui. Păcatul omenesc pune în pericol relaţia dintre Dumnezeu şi umanitate, între fiinţele umane, şi între umanitate şi ordinea creată. Dar

Dumnezeu persistă în fidelitate în pofida păcatului şi greşelii oamenilor. Istoria dinamică a restaurării şi îmbogăţirii de către Dunezeu a comuniunii cu creaţia, atinge culmea şi împlinirea ei în comuniunea desăvârşită a unui cer nou şi a unui pământ nou (Apoc.21).

51. O varietate de imagini biblice evocă natura şi calitatea relaţiei poporului lui Dumnezeu cu Dumnezeu şi cu creatura: „poporul lui Dumnezeu" (I Petru 2, 9-10); „turma" (Ioan 10,14); „viţa" (Is.5, Ioan 15); „templul lui Dumnezeu" (I Cor. 3, 16-17); „mireasa lui Hristos" (Apoc.21,21, Ef. 5, 25-32); „trupul lui Hristos" (I Cor. 12,27); „casa lui Dumnezeu" (Evr. 3, 1-6), "comunitatea Noului Legământ " (Evr. 3, 8-10); „cetatea lui Dumnezeu – noul Ierusalim" (Is. 61, Apoc.21). Termenul *koinonia* exprimă realitatea la care aceste imagini se referă. Acestea evocă adâncimea, apropierea şi calitatea relaţiei. În Vechiul Testament termenul „*shalom*" conţine ceva din noţiunea de *koinonia.*

52. Forma verbală de bază da la care substantivul *koinonia* derivă înseamnă „a avea în comun", „ a împărţi", „ a participa", „ a lua parte la", „ a acţiona împreună" sau „ a fi în relaţie contractuală, implicând obligaţii de responsabilitate reciprocă". Termenul *koinonia* apare în situaţii cheie, de exemplu reconcilierea lui Pavel cu Petru, Iacob şi Ioan (Gal. 2, 9), colecta pentru săraci (Rom. 15, 26; II Cor. 8,4), experienţa şi mărturia Bisericii (Fapte 2, 42-45).

53. Prin identificarea cu moartea şi Învierea lui Hristos, prin puterea Duhului Sfânt, creştinii intră în comuniune (*koinonia*) cu Dumnezeu şi unul cu altul în viaţa şi dragostea lui Dumnezeu: „*Noi vă vestim ceea ce am văzut şi ceea ce am auzit, pentru ca şi voi să aveţi comuniune cu noi. Şi comuniunea noastră este cu Tatăl şi cu Fiul Său Iisus Hristos*" (I Ioan 1,3).

54. Vestea Bună este oferirea tuturor oamenilor a darului de a fi născut în viaţa de comuniune cu Dumnezeu şi astfel unul cu altul. Sf. Pavel vorbeşte despre relaţia credincioşilor cu Domnul lor ca fiind „*în Hristos*" (II Cor. 5, 17) şi despre Hristos fiind în credincios, prin sălăşluirea Duhului Sfânt. Comuniunea este darul lui Dumnezeu prin care Dumnezeu atrage umanitatea în sfera plenitudinii dragostei dumnezeieşti de sine dăruitoare , care abundă între persoanele Sfintei Treimi.

55. Doar în virtutea daruirii harului lui Dumnezeu prin Iisus Hristos este posibilă această comuniune adâncă şi de durată; prin credinţă şi Botez, persoanele participă la taina morţii, înmormântării şi învierii lui Hristos. Uniţi cu Hristos, prin Duhul Sfânt, ei sunt împreună cu toţi cei "în Hristos"; ei aparţin noii comuniuni – noua comunitate – a Domnului Celui înviat. Deoarece *koinonia* este şi o participare la Hristos Cel răstignit, împărtăşirea suferinţelor şi luptelor omenirii este constitutivă naturii şi misiunii Bisericii.

56. Semnele vizibile şi tangibile ale noii vieţi de comuniune sunt exprimate în primirea şi împărtăşirea credinţei apostolice; frângerea şi împărţirea pâinii euharistice; rugăciunea unuia împreună cu altul şi unuia pentru altul şi pentru nevoile lumii; slujirea unul altuia în dragoste; împărtăşirea bucuriilor şi necazurilor celuilalt; oferirea ajutorului material, proclamarea şi mărturisirea Vestii celei Bune în misiunea Bisericii; împreuna lucrare pentru dreptate şi pace. Comuniunea Bisericii este realizată din persoane în comunitate, nu ca indivizi independenţi. Toţi contribuie la înflorirea comunităţii.

57. Voinţa lui Dumnezeu este ca întreaga creaţie, nu numai Biserica, ci toate, să realizeze comuniunea cu Hristos (Efes. 1, 10; 4, 1-16). Biserica, în sensul de comuniune, este modul prin care se împlineşte scopul ultim al lui Dumnezeu. Ea există spre slava lui Dumnezeu pentru a sluji în ascultare faţă de misiunea lui Hristos, împăcarea omenirii.

58. Separările între Biserici şi neputinţa membrilor săi de a trăi în adevărata *koinonia,* deplina *koinonia* unul cu altul, afectează şi împiedică misiunea Bisericii. Misiunea are ca scop ultim *koinonia* tuturor. Misiunea aparţine esenţei naturii şi fiinţei Bisericii în calitate de *koinonia*. De aceea restaurarea unităţii între creştini şi reînnoirea vieţii lor este o sarcină urgentă.

59. Prin puterea Duhului Sfânt, Biserica trăieşte în comuniune cu Iisus Hristos, în care toţi cei din cer şi de pe pământ sunt uniţi în comuniunea lui Dumnezeu Cel Unul Sfânt: aceasta este comuniunea sfinţilor. Destinul final al Bisericii este să fie cuprinsă în relaţia intimă a Tatălui, şi a Fiului şi a Duhului Sfânt, să laude şi să-L slăvească pe Dumnezeu de-a pururea.

60. Există, în virtutea creaţiei, o legătură naturală între fiinţele umane şi între umanitate şi creaţie. Viaţa nouă a comuniunii construieşte şi transformă, dar niciodată nu înlocuieşte în întregime comuniunea dată în creaţie, şi niciodată în cadrul istoriei nu învinge în mod complet distorsiunile relaţiei dintre fiinţele umane, cauzate de păcat. Vechile dificultăţi apar din nou. Darul comuniunii în Hristos este adesea restricţionat sau numai în parte realizat. Noua viaţă determină nevoia constantă pentru căinţă, iertare reciprocă şi restaurare. Faptul că ar trebui să existe o continuă mărturisire a păcatului aparţine esenţei comuniunii cu Dumnezeu (I Ioan 1, 7). Totuşi, există o bucurie autentică a noii vieţi aici şi acum, şi o anticipare sigură a deplinătăţii comuniunii în viaţa care va veni.

Koinonia

Noţiunea de koinonia *este folosită astăzi de multe biserici şi în texte ecumenice, ca o idee majoră în drumul spre o înţelegere comună a naturii şi*

scopului Bisericii. Se pune întrebarea dacă se aşteaptă ca această noţiune să aibă o însemnătate mai mare decât poate avea de fapt.

Noţiunea de koinonia *permite creştinilor separaţi să recunoască că ei deja împărtăşesc un profund grad de comuniune, întemeiat pe participarea lor împreună la viaţa şi dragostea lui Dumnezeu, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. Calea spre unitate impune ca această comuniune să se facă şi mai mult vizibilă. Există oare o înţelegere comună a limbajului despre comuniunea vizibilă, „comuniunea mai deplină", „comuniunea deplină", „comuniunea perfectă" etc., şi ce sens ar trebui să se atribuie noţiunilor „comuniune limitată", " comuniune parţială", " comuniune slăbită"?*

Câtă vreme creştinii au idei diferite despre ceea ce constituie unitatea vizibilă, koinonia *nu poate fi pe deplin realizată şi eforturile de a ajunge la o înţelegere comună vor trebui să continue.*

B. Comuniune şi diversitate

61. Diversitatea în unitate şi unitatea în diversitate sunt daruri ale lui Dumnezeu către Biserică. Prin Duhul Sfânt Dumnezeu dăruieşte daruri diverse şi complementare tuturor credincioşilor pentru binele comun, pentru slujire în cadrul comunităţii şi lumii (I Cor. 12,7; II Cor. 9,13). Nimeni nu îşi poate fi suficient sieşi. Ucenicii sunt chemaţi să fie una, în timp ce sunt îmbogăţiţi de diversităţile lor – deplin uniţi, plini de respect faţă de diversitatea persoanelor şi grupurilor.

62. Există o bogată diversitate a vieţii creştine şi a mărturiei ca rezultat al diversităţii contextului cultural şi istoric. Evanghelia trebuie să se întrupeze în mod autentic, pretutindeni. Credinţa trebuie să fie propovăduită prin limbaj, simboluri şi imagini care sunt relevante în anumite timpuri şi contexte. Comuniunea Bisericii cere o influenţă reciprocă constantă de expresii culturale ale Evangheliei, dacă se doreşte ca bogăţiile Evangheliei să fie preţuite de tot poporul lui Dumnezeu.

Diversitatea

În timp ce toţi recunosc diversitatea darurilor date Bisericii pentru slujire, există adesea o tendinţă conştientă sau inconştientă să se dea o valoare mai mare unor daruri în detrimentul altora. Aceasta are un efect distructiv: slujirea prin hirotonire să fie preţuită mai mult decât darurile slujitorilor laici; darurilor exercitate în cadrul Bisericii să le fie conferită o valoare mai mare decât celor existente în contexte seculare, etc.

Există numeroase probleme privind relaţia dintre Evanghelie şi cultură:

- *când o cultură caută să-şi însuşească Evanghelia şi să pretindă că e singura cale autentică de a celebra Evanghelia:*
- *când o cultură caută să impună altora propria înţelegere a Evangheliei ca singura înţelegere autentică ;*
- *când Evanghelia este ţinută captivă în cadrul unei culturi particulare;*
- *când o cultură nu poate să recunoască faptul că este posibil ca Evanghelia să fie proclamată fidel şi într-o altă cultură.*

Diversităţile exprimării Evangheliei, prin cuvinte şi acţiuni, îmbogăţesc viaţa comună. Astăzi accentele specifice sunt aduse în viaţa şi mărturisirea diferitelor biserici: de exemplu sfinţenia Tradiţiei de către metodişti, doctrina justificării doar prin credinţa şi prin har de către luterani, viaţa în Duhul Sfânt de către penticostali, slujirea primatului în serviciul unităţii de către Biserica Romano Catolică, valoarea comunităţii inclusive de către anglicani, doctrina îndumnezeirii combinată cu cea a sinergiei de ortodocşi etc.. În ce măsură aceste accente diferite reprezintă poziţii divergente, sau sunt o expresie a diversităţii legitime? Ponderea acordată diferitelor accente umbreşte deplinătatea mesajului evanghelic? Ce valoare acordă creştinii identităţii eclesiale şi confesionale? Pentru unii păstrarea unei astfel de identităţi, cel puţin pentru viitorul apropiat, şi chiar în cadrul unei vieţi de koinonia, *este necesară pentru salvarea adevărurilor particulare şi bogatelor diversităţi legitime care aparţin unei vieţi de comuniune. Alţii înţeleg scopul comuniunii vizibile dincolo de identitatea specifică eclesială sau confesională – o comuniune în care bogăţiile păstrate de tradiţiile confesionale sunt aduse împreună în mărturisirea şi experienţa credinţei şi vieţii comune. Pentru alţii, modelul „diversităţii reconciliate" rămâne unul obligatoriu. Alţii se tem de un model anume al „fuziunii structurale" în care diversitatea adusă de tradiţii diferite este suprimată de o uniformitate rigidă. Cei mai mulţi sunt totuşi de acord că o deschidere este cerută de unitatea la care Dumnezeu ne cheamă şi că pe măsură ce facem paşi sub asistenţa Duhului Sfânt (cf.In.16,13), portretul unităţii vizibile devine mai clar. Bisericile înţeleg relaţia lor cu Biserica una, sfântă, catolică şi apostolică în diferite feluri. Aceasta influenţează relaţia lor cu alte Biserici şi înţelegerea pe care o au despre drumul spre unitatea vizibilă. Una din întrebările ecumenice presante este cum bisericile, în acest stadiu al mişcării ecumenice, se pot susţine unele pe altele în unitate şi diversitate*

63. Diversitatea autentică în viaţa comuniunii nu trebuie să fie înăbuşită: unitatea autentica nu trebuie sacrificată pentru diversitatea ilegitimă. Fiecare biserică locală trebuie să fie locul unde două aspecte sunt în mod simultan

garantate: salvarea unităţii şi dezvoltarea diversităţii legitime. Există limite în cadrul cărora diversitatea este o îmbogăţire şi în afara cărora nu este doar inacceptabilă, dar chiar distruge darul unităţii. În mod similar unitatea, îndeosebi când tinde să fie identificată cu „uniformitatea" poate să distrugă diversitatea autentică şi devine inacceptabilă. Prin credinţa comună în Hristos, exprimată în proclamarea Cuvântului, celebrarea Tainelor şi viaţa de slujire şi mărturisire, fiecare comunitate creştină locală participă la viaţa şi mărturia tuturor comunităţilor creştine în toate locurile şi toate timpurile. O slujire pastorală, pentru slujirea unităţii şi susţinerea diversităţii, este una din multele harisme date Bisericii. Aceasta ajută să se păstreze acele daruri şi perspective diferite de care sunt în mod reciproc responsabili în cadrul comuniunii.

64. Diversitatea nu este acelaşi lucru cu separarea.În interiorul Bisericii separările (erezii, schisme, conflicte politice, manifestări ale urii etc.) ameninţă darul dumnezeiesc al comuniunii. Creştinii sunt chemaţi să lucreze neobosit în vederea depăşirii separărilor, să prevină ca diversităţile legitime să devină cauze de sciziune şi să trăiască o viaţă a diversităţilor reconciliate.

C. Biserica în calitate de comuniune de biserici locale

65. De la început, legătura între Bisericile locale era menţinută prin colecte, schimb de scrisori, vizite şi exprimări tangibile ale solidarităţii (I Cor16; II Cor 8, 1-9; Gal. 2, 9). Din când în când, în primele secole după Hristos, bisericile locale s-au adunat să ţină sinoade împreună. Toate acestea erau căi prin care au întreţinut interdependenţa şi au menţinut comuniunea.

66. Comuniunea Bisericii este exprimată prin comuniunea dintre bisericile locale, în fiecare dintre acestea rezidând deplinătatea Bisericii. Comuniunea Bisericii îmbrăţişează bisericile locale din fiecare loc şi timp. Bisericile locale sunt ţinute în comuniunea Bisericii de o singură Evanghelie, de un singur Botez şi de o singură Sfântă Împărtăşanie, slujite de un ministeriu comun. Această comuniune este exprimată în slujire şi mărturisire pentru lume.

67. Comuniunea bisericilor locale este susţinută de o coerenţă fundamentală şi o consonanţă a elementelor vii de apostolicitate şi catolicitate: Scriptura, Botezul, Euharistia şi serviciile unei slujiri comune. Fiind „legături de comuniune", aceste daruri servesc continuităţii autentice a vieţii întregii Biserici şi ajută la susţinerea bisericilor locale în comuniune de adevăr şi iubire. Acestea sunt date pentru a menţine integritatea Bisericii, ca unica Biserică a lui Iisus Hristos, Acelaşi ieri, astăzi şi mâine. Scopul căutării unei depline comuniuni este realizat atunci când toate Bisericile sunt capabile să recunoască una în cealaltă Biserica cea una, sfântă, catolică şi

apostolică în toată (sic!) deplinătatea ei. Această comuniune deplină va fi exprimată la nivel local şi universal prin forme sinodale de viaţă şi acţiune. Într-o astfel de comuniune a unităţii şi diversităţilor autentice, bisericile sunt legate în toate aspectele împreună - vieţuirii lor, la toate nivelele, prin mărturisirea unei singure credinţe şi prin angajarea în rugăciune şi mărturie, deliberare şi acţiune.

Biserica locală

Sintagma "biserică locală" este folosită în mod diferit în diversele tradiţii. Pentru unele tradiţii, biserica „locală" este congregaţia locală a credincioşilor adunaţi într-un singur loc pentru a asculta Cuvântul şi pentru a celebra Tainele. Pentru altele, biserica „locală" sau „particulară" se referă la episcop cu poporul din jurul episcopului, adunaţi să asculte Cuvântul şi să celebreze Tainele. La alt nivel, expresia „biserica locală" se poate referi la mai multe dioceze, fiecare cu propriul episcop, adunaţi într-o structură sinodală sub conducerea unui arhiepiscop, unui mitropolit sau unui patriarh. Acesta este sensul tehnic al sintagmei „biserica locală", în special pentru ortodocşi.

Fiecare biserică locală este unită cu oricare alta în Biserica universală şi conţine în cadrul ei deplinătatea a ceea ce trebuie să fie Biserica. În unele biserici, expresia "biserica locală" este folosită atât pentru diocezǎ, cât şi pentru parohie. Există adesea o nepotrivire între descrierea teologică a bisericii locale şi felul în care biserica locală este experiată de credincioşi.

Bisericile diferă cu privire la felul în care înţeleg unde rezidă autoritatea şi cum se iau hotărârile. De exemplu în unele tradiţii autoritatea aparţine în primul rând bisericii locale, iar în altele este concentrată în colegiul episcopilor din întreaga lume prezidat de un primat, în altele aparţine bisericilor autocefale regionale, iar la nivel global sinoadelor ecumenice prezidate de un primat. Aceasta implică pentru unele un consens conciliar inspirat de Duhul Sfânt, ca singurul criteriu de autoritate. În alte tradiţii recente, autoritatea este dispersată şi provincia sau unitatea regională este nivelul la care se iau deciziile.

IV. Viaţa în comuniune

68. Dumnezeu Cel Unul în Treime este sursa vieţii, unităţii şi diversităţii Bisericii. Dumnezeu dăruieşte Bisericii toate darurile şi resursele de care Biserica are nevoie pentru viaţa şi misiunea sa. Dumnezeu dăruieşte credinţa apostolică, Botezul şi Euharistia ca mijloace ale harului pentru a crea şi menţine *koinonia*. Acestora le sunt asociate şi alte mijloace care servesc pentru a întreţine integritatea comuniunii (*koinonia)* poporului lui Dumnezeu.

A.Credinţa apostolică

69. Biserica din toate timpurile şi din toate locurile este chemată să „persevereze în învăţătura Apostolilor". „Credinţa Bisericii de-a lungul veacurilor" este una cu „credinţa dată o dată pentru totdeauna sfinţilor" (Iuda v.3)

Credinţa apostolică

Există biserici care folosesc crezurile în mod regulat în cult, iar altele care nu le folosesc. Ele sunt chemate să recunoască aceeaşi credinţă în predica, cultul, tainele, viaţa şi misiunea celorlalte.

Credinţa apostolică trebuie să fie mărturisită din nou fiecărei generaţii, în fiecare loc. Există diferenţe între biserici cu privire la structurile comuniunii sinodale care ar sluji la creşterea comuniunii în credinţă în situaţii schimbătoare.

Există încă divergenţe între biserici cu privire la limitele tolerabile ale diversităţii în mărturisirea singurei credinţe. De exemplu pot fi considerate cauze de separare între biserici :

- *a înţelege Învierea lui Hristos numai în mod simbolic?*
- *a mărturisi pe Hristos numai ca un mediator între alţii?*
- *a înlocui istoria vechiului Israel, cuprinsă în Vechiul Testament, cu istoria pre-creştină proprie unei anumite culturi şi unui anumit popor?*
- *a înţelege în moduri diferite contribuţia şi responsabilitatea umană a aghiografului în scrierea Scripturii?*

a înţelege în feluri diferite modul de purcedere a Sfântului Duh?

70. Credinţa apostolică este în mod unic revelată de Dumnezeu în Sfânta Scriptură şi expusă în Crezurile ecumenice. Biserica este chemată să propovăduiască aceeaşi credinţă, în mod actual şi cu relevanţă, fiecărei generaţii, pretutindeni. Fiecare biserică este chemată prin puterea Duhului

Sfânt, să facă această credinţă relevantă şi operantă în contextul ei particular, cultural, social, politic şi religios. Credinţa apostolică trebuie să fie interpretată în contextul schimbării timpurilor şi locurilor: trebuie să fie în continuitate cu mărturia originară a comunităţii apostolice, şi cu explicarea fidelă a acelei mărturii de-a lungul veacurilor.

71. Credinţa apostolică nu se referă la o singură formulă fixată sau la o perioadă specifică din istoria creştinismului. Credinţa apostolică este mărturisită în cult, în viaţă şi slujire – în tradiţia vie a Bisericii. Credinţa transmisă prin tradiţia vie a Bisericii este credinţa descoperită de Cuvântul lui Dumnezeu şi inspirată de Duhul Sfânt, atestată în Sfânta Scriptură. Conţinutul ei este expus în Crezurile ecumenice ale Bisericii primare , fiind atestată şi în alte forme. Este propovăduită în multe mărturisiri de credinţă ale bisericilor. Este predicată astăzi în întreaga lume. Această credinţă este întreţinută şi celebrată prin liturghii, şi este manifestată în slujirea şi misiunea comunităţilor creştine credincioase.

72. Tradiţia apostolică a Bisericii este continuitatea în caracteristicile permanente ale Bisericii Apostolilor: mărturisirea credinţei apostolice, proclamarea şi interpretarea actuală a Evangheliei, celebrarea Botezului şi a Cinei Domnului, transmiterea responsabilităţilor de slujire, comuniunea în rugăciune, iubire, bucurie şi suferinţă, slujirea celor bolnavi şi în nevoi, comuniunea între bisericile locale şi părtăşia la darurile pe care Domnul le-a dat fiecăruia.

73. În cadrul tradiţiei apostolice, Simbolul niceo-constantinopolitan (381) este în primul rând o expresie a credinţei apostolice – o credinţă mărturisită oriunde, inclusiv de cei care nu folosesc acest Simbol. Acest Crez simbolizează credinţa revelată în mod unic în Scripturi. Aceeaşi credinţă este exprimată în predica, cultul, Tainele, afirmaţiile confesionale mai vechi sau mai noi, viaţa şi misiunea Bisericii, în diverse contexte culturale şi comuniuni eclesiale diferite. Limbajul Crezului niceo-constantinopolitan, la fel ca al tuturor crezurilor, este condiţionat de timp şi de context. El rămâne cel mai folosit de creştini de-a lungul veacurilor până astăzi. Folosirea lui în mărturisirea şi în lauda lui Dumnezeu este atât o expresie a continuităţii de-a lungul timpului, cât şi a comuniunii cu creştinii din toată lumea de astăzi. Nefolosirea de unele biserici a acestui Crez nu ar trebui interpretată ca un semn al îndepărtării lor de la credinţă. Şi acelea, prin modalităţi propri, mărturisesc aceeaşi credinţă apostolică.

74. Credinţa Bisericii trebuie să fie trăită prin răspunsul activ la provocările existente în fiecare epocă şi în fiecare loc. Evanghelia se adresează realităţilor personale şi sociale, incluzând situaţii în care există nedreptate, violarea demnităţii umane şi degradarea creaţiei. De exemplu, întrucât creştinii mărturisesc că Dumnezeu este Creatorul tuturor, aceasta

implică o viaţă atentă la păstrarea calităţii creaţiei. Deoarece creştinii mărturisesc Biserica una, sfântă, catolică şi apostolică , aceasta conduce la lucrarea pentru unitatea vizibilă a Bisericii. Creştinii sunt chemaţi să vestească Evanghelia prin cuvânt şi prin faptă, să trăiască în viaţa lor mesajul lui Hristos răstignit şi înviat. Comuniunea în credinţă exprimată prin cuvânt şi prin viaţă cuprinde atât o dimensiune personală, cât şi una colectivă.

B. Botezul

Botezul

Există încă diferenţe între unele tradiţii creştine referitor la:

- *natura sacramentală a Botezului;*
- *relaţia dintre Botez şi credinţă;*
- *lucrarea Duhului Sfânt;*
- *faptul de a fi membru al Bisericii;*
- *botezul copiilor şi botezul celor care nu pot mărturisi pentru ei înşişi;*
- *formula baptismală*
- *modul săvârşirii Botezului*

Recunoaşterea unui singur Botez în Hristos, şi legătura fundamentală a comuniunii pe care o stabileşte Botezul, ridică întrebări urgente privind existenţa unei responsabilităţi reciproce şi cum ar putea fi aceasta determinată.

Recunoaşterea unui singur Botez în Hristos constituie o chemare urgentă pentru biserici de a depăşi separările şi de a manifesta în mod vizibil comuniunea lor în credinţă, în toate aspectele vieţii şi mărturisirii creştine.

Dorinţa crescândă a creştinilor de a-şi recunoaşte unul altuia Botezul, pune sub semnul întrebării practicarea aşa-numitei re-botezări. Botezul este celebrat în numele Sfintei Treimi şi presupune credinţa în Sfânta Treime. Prin urmare, Botezul săvârşit cu apă în numele şi în credinţa în Sfânta Treime, ar tebui să fie privit de toate confesiunile ca fiind valid şi irepetabil.

Există comunităţi / creştini care nu săvârşesc ritualul Botezului, dar, cu toate acestea, participă la experienţa spirituală a vieţii în Hristos.

75. În Crezul ecumenic niceo-constantinopolitan, creştinii mărturisesc „un botez spre iertarea păcatelor”. Prin unicul Botez cu apă în numele lui Dumnezeu Unul în Treime, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, prin puterea Duhului Sfânt, creştinii sunt uniţi cu Hristos, unul cu altul şi cu Biserica din fiecare timp şi loc. Botezul nostru comun, care ne uneşte pe noi cu Hristos în credinţă, este astfel o legătură de bază a unităţii.

76. Botezul este un semn al noii vieţi prin Hristos; mijlocul prin care se poate participa la viaţa, moartea şi învierea lui Iisus Hristos. Botezul implică mărturisirea păcatelor, convertirea inimii, recunoaşterea păcatelor, viaţă curată şi sfinţire. Botezul este darul Duhului Sfânt şi calea încorporării în trupul lui Hristos; este semn al Împărăţiei lui Dumnezeu şi al vieţii lumii care va să vină. Botezul este considerat a fi “hirotonia” tuturor credincioşilor.

77. Toate fiinţele umane au în comun crearea lor de mâna lui Dumnezeu, grija providenţială a lui Dumnezeu pentru ele şi participarea la instituţiile sociale, economice şi culturale care păstrează viaţa umană. Întrucât persoanele sunt botezate, ele sunt îmbrăcate în Hristos (Gal. 3, 27), intră în *koinonia* trupului lui Hristos (I Cor. 12, 13), primesc acea împărtăşire a Duhului Sfânt, care este privilegiul copiilor înfiaţi de Dumnezeu (Rom. 8, 15sq.), şi astfel se bucură anticipat de acea participare la viaţa divină pe care Dumnezeu a promis-o şi a fixat-o ca scop pentru umanitate (II Petru 1, 4). Solidaritatea creştinilor cu bucuriile şi necazurile semenilor lor , angajamentul lor în lupta pentru demnitatea tuturor celor care suferă, celor excluşi şi celor săraci, aparţine întotdeauna vocaţiei lor baptismale. Acesta este felul în care ei sunt aduşi faţă în faţă cu Hristos, Cel care se identifică cu victimele şi cu cei proscrişi.

C. Euharistia

78. Botezul este foarte strâns legat de Euharistie. Comuniunea stabilită în Botez este concentrată şi adusă la expresie în unica Euharistie. Există o legătură dinamică între Botez şi Euharistie. Credinţa baptismală re-afirmată este dătătoare de har pentru credincioşii care trăiesc chemarea creştină.

79. Euharistia este ospăţul unde, uniţi în jurul mesei Domnului, creştinii primesc Trupul şi Sângele lui Hristos. Este o mulţumire adusă Tatălui pentru tot ceea ce s-a împlinit în creaţie, răscumpărare şi sfinţire; o anamneză a morţii şi învierii lui Hristos şi a ceea ce s-a împlinit pe Cruce o dată pentru totdeauna; prezenţa reală a lui Hristos răstignit şi înviat, Cel care-Şi dă viaţa pentru întreaga umanitate; comuniunea credincioşilor şi o anticipare şi pregustare a Împărăţiei ce va să vină.

80. Mărturisirea credinţei şi Botezul sunt inseparabile de o viaţă de slujire şi mărturie. Tot aşa, şi celebrarea euharistică cere reconciliere şi comuniune între toţi cei ce se consideră fraţi şi surori, în familia unică a lui Dumnezeu, şi este o chemare constantă pentru căutarea relaţiilor adecvate în viaţa socială, economică şi politică (Mt. 5, 23 sq.; ICor 10, 14; I Cor. 11, 20-22). Deoarece Sfânta Împărtăşanie este Sacramentul care zideşte comunitatea, orice fel de nedreptate, rasism, alienare şi lipsă de libertate sunt puse în discuţie în mod radical atunci când ne împărtăşim cu Trupul şi cu Sângele lui Hristos. Prin Cina Domnului întregul har înnoitor al lui Dumnezeu pătrunde şi restaurează personalitatea şi demnitatea umană. Euharistia antrenează credincioşii în evenimentul central al istoriei umane. De aceea, în calitate de participanţi la Euharistie, ne dovedim inconsecvenţi, dacă nu participăm activ la restaurarea perpetuă a situaţiei lumii şi a condiţiei umane. Sfânta Împărtăşanie ne arată că atitudinea noastră este inconsecventă în raport cu prezenţa reconciliatoare a lui Dumnezeu în istoria umană: noi suntem supuşi judecăţii continue din cauza persistenţei relaţiilor nedrepte de toate felurile în societatea noastră, a diviziunilor multiple datorate mândriei umane, interesului material şi puterii politice şi, mai presus de orice, obstinaţiei manifestate în opoziţiile confesionale nejustificate din trupul lui Hristos.

Euharistia

Comuniunea în credinţă şi Botez converge în unica Euharistie. Este un motiv de continuă îngrijorare între toţi creştinii faptul că ei nu se împărtăşesc împreună cu Sfintele Taine. Există cei care, din convingere adâncă şi în baza Botezului comun, invită pe toţi care cred în Hristos să primească [Sf.Euharistie], crezând că împărtăşirea euharistică este atât un mijloc de creare a unităţii vizibile, cât şi scopul acesteia. Ospitalitatea euharistică este oferită şi primită de unele biserici celor care sunt botezaţi şi sunt într-o stare duhovnicească bună, în propriile lor biserici. Alţii oferă ospitalitatea euharistică în condiţii foarte restrictive. În alte biserici, comuniunea euharistică este înţeleasă ca fiind expresia ultimă a acordului în credinţă şi a comuniunii de viaţă. O astfel de înţelegere face ca participarea la Cina Domnului împreună cu cei care se situează în afara propriei lor tradiţii, să fie o anomalie. Astfel, pentru unele biserici, practica „ospitalităţii euharistice" reprezintă antiteza angajamentului pentru realizarea unităţii vizibile depline. În pofida diversităţii de înţelegeri şi practici există o dorinţă crescândă de a înţelege alte poziţii şi o năzuinţă împărtăşită de a exprima comuniunea baptismală în comuniunea euharistică ca parte a unei vieţi de

comuniune.

În ceea ce priveşte înţelegerea şi practica Euharistiei, persistă întrebarea dacă aceasta este în primul rând o Cină unde creştinii primesc Trupul şi Sângele lui Hristos, sau este, în primul rând, o slujbă de mulţumire.

Printre cei pentru care Euharistia este în principal o slujbă de mulţumire există o convergenţă crescândă referitoare la caracterul său de jertfă. Divergenţele rămase se centrează în principal pe întrebarea: cum este făcută prezentă în actul euharistic, jertfa lui Iisus Hristos de pe Calvar.Folosirea studiilor biblice şi patristice pentru a pătrunde mai adânc semnificaţia termenului biblic anamnesis, *a fost de mare folos pentru reconcilierea diferitelor abordări. Totuşi, unii susţin că s-a acordat o pondere prea mare acestui concept în textele teologice şi ecumenice.*

Bisericile continuă să nu fie de acord în ceea ce priveşte natura şi modul prezenţei lui Hristos în Euharistie. Unele diferenţe importante rămân în ceea ce priveşte concepţia despre rolul Sfântului Duh în întreaga celebrare euharistică.

D. Slujire

81. Întrega Biserică are rolul de a fi slujitoarea planului lui Dumnezeu. Biserica este chemată în toate timpurile şi în toate locurile să slujească lumea.

82. Duhul Sfânt acordă daruri fiecărui membru al Trupului lui Hristos pentru construirea comuniunii Bisericii şi pentru împlinirea fidelă a misiunii lui Hristos. Toţi au primit daruri şi toţi sunt responsabili. Această slujire este oferită de către întregul popor al lui Dumnezeu, fie în mod personal, fie în calitate de comunităţi locale, sau de către Biserică la fiecare nivel al vieţii ei.

83. Fiind comunitatea celor botezaţi, Biserica este o preoţie a întregului popor al lui Dumnezeu (I Petru, 2). Iisus Hristos este unicul Preot al Noului Legământ (Evr. 9,10). Viaţa lui Hristos s-a dat ca jertfă pentru toţi. Prin extensiune, ca întreg, Biserica poate fi descrisă ca trup preoţesc. Toţi membrii sunt chemaţi să ofere fiinţa lor ca o jertfă vie şi să mijlocească pentru Biserică şi pentru lume.

84. Aceasta este valabil pentru toţi membrii Bisericii, care pe baza Botezului lor comun, slujesc lumea prin propovăduirea Evangheliei, dovedind credinţa lor prin modul de viaţă, şi mijlocind pentru mântuirea lumii. Este de asemenea o parte a slujirii lor către lume să-i hrănească pe cei flămânzi, să ajute săracii şi marginalizaţii, să corecteze nedreptatea şi să se

îngrijească de integritatea creaţiei, împreună cu toţi oamenii de bună credinţă. Făcând aceasta ei sunt în armonie cu misiunea Bisericii.

85. De la început au existat cei aleşi de comunitate, prin asistenţa Duhului Sfânt, cărora li s-a acordat o anumită autoritate şi responsabilitate. Curând în istoria Bisericii s-a simţit nevoia unei slujiri prin hirotonire, care să fie pusă în slujba comunităţii. Slujitorii hirotoniţi servesc la crearea comunităţilor, ajutând creştinii, şi întărind mărturia Bisericii în lume. Ei nu se pot dispensa de suportul permanent, şi de încurajarea din partea comunităţii – în numele căreia au fost aleşi şi pentru care ei lucrează, cu puterea Duhului Sfânt, ca reprezentanţi. Slujitorii hirotoniţi au o responsabilitate specială pentru slujirea Cuvântului şi a Sfintelor Taine. Ei deţin slujirea pastorală şi sunt lideri ai misiunii. Prin toate acestea ei întăresc comunitatea de credinţă, viaţă şi mărturie a întregului popor al lui Dumnezeu.

86. Nu există doar un singur model de conferire a slujirii în Noul Testament. Duhul a condus Biserica în diferite ocazii să adapteze slujirile ei la nevoi contextuale; diferite forme ale slujirii prin hirotonire au fost binecuvântate cu daruri ale Duhului. Întreita slujire a episcopului, preotului şi diaconului a fost, începând din veacul al III-lea, modelul general acceptat şi este aşa până astăzi în multe Biserici, chiar dacă au intervenit schimbări considerabile în exercitarea ei practică, şi încă mai intervin astăzi în majoritatea bisericilor.

87. Responsabilitatea cea mai importantă a slujirii prin hirotonire este să adune şi să zidească Trupul lui Hristos prin vestirea şi învăţătura Cuvântului lui Dumnezeu, prin săvârşirea Botezului, Cinei Domnului şi prin îndrumarea vieţii comunităţii în cult şi misiune. Întreaga Biserică şi fiecare membru, slujiţi de cei hirotoniţi, participă la comunicarea fidelă a Evangheliei. Nu simplele cuvinte sunt esenţiale pentru mărturia ei, ci iubirea dintre membrii săi, calitatea serviciilor pentru cei în nevoi, viaţa curată şi disciplinată şi împărţirea şi exercitarea corectă a puterii.

88. Principala manifestare a succesiunii apostolice se găseşte în tradiţia apostolică a Bisericii ca întreg. În cursul istoriei, Biserica a dezvoltat diferite mijloace pentru menţinerea în timp a adevărului apostolic, în diverse circumstanţe şi contexte culturale: canonul scripturistic, dogma, rânduiala liturgică, structurile mai largi decât nivelul comunităţilor locale. Slujirea celor hirotoniţi trebuie să servească într-un mod specific continuitatea apostolică a Bisericii ca întreg. În acest context, succesiunea în slujire este un mijloc de a servi continuitatea apostolică a Bisericii. Acest fapt este accentuat în actul hirotoniei, când Biserica în întregul ei, prin slujitorii hirotoniţi, ia parte la actul hirotoniei celor care au fost aleşi pentru slujirea Cuvântului şi a Sfintelor Taine.

Slujirea

Localizarea slujirii celor hirotoniţi în, cu, în mijlocul sau peste poporul lui Dumnezeu este în dezacord în cadrul bisericilor şi între ele.

Deşi s-a ajuns la convergenţe prin dialogurile multilaterale şi bilaterale în ceea ce priveşte slujirea prin hirotonire, rămân subiecte care necesită să fie studiate în continuare: prezidarea Euharistiei; natura reprezentativităţii slujirii; slujirea întreită ca mijloc de unitate şi ca expresie a unităţii; natura hirotoniei; hirotonirea pentru slujirea Cuvântului şi a Tainelor acordată în exclusivitate bărbaţilor.

Există dezacorduri în ceea ce priveşte principala funcţie a slujirii – prezidarea Euharistiei, predicarea Cuvântului, sau ambele la acelaşi nivel.

Există dezacorduri în ceea ce priveşte natura reprezentativităţii slujirii prin hirotonire. Slujitorii reprezintă pentru toţi, comunitatea pe care sunt chemaţi să o servească. De asemenea, toţi sunt de acord că slujitorii, atât timp cât vestesc Cuvântul lui Dumnezeu şi administrează Sfintele Taine se adresează comunităţii în numele lui Hristos. Totuşi ei au puncte de vedere diferite referitor la faptul dacă slujitorii hirotoniţi îl reprezintă ca atare pe Hristos.

Recunoaşterea faptului că apostolicitatea şi succesiunea apostolică aparţin întregii Biserici, este o perspectivă importantă pentru re-examinarea problemei continuităţii apostolice şi a relaţiei ei cu continuitatea în slujire. (Acest fapt a ajutat deja să se facă posibilă stabilirea comuniunii între unele Biserici). Totuşi, bisericile diferă după câtă greutate conferă diverselor mijloace de menţinere a continuităţii apostolice. Există, de exemplu, diferenţe clare în înţelegerea bisericilor cu privire la mijloacele de menţinere a continuităţii apostolice, cum se intercondiţionează, în ce măsură participă ele la continuitatea promisă Bisericii, cum depinde de ele continuitatea apostolică. (cf. chenar I A). Un motiv al acestor diferinţe constă în modul în care Bisericile descriu relaţia dintre iniţiativa lui Dumnezeu şi răspunsul oferit acesteia de către om.

89. Biserica, fiind Trupul lui Hristos şi popor eshatologic al Domnului, este clădită de Duhul Sfânt printr-o diversitate de daruri sau slujiri. Printre aceste daruri, slujirea de *episkope* (supraveghere) serveşte pentru a exprima şi a promova unitatea vizibilă a Trupului. Fiecare biserică are nevoie de o formă sau alta a acestei slujiri a unităţii.

90. Diversitatea darurilor lui Dumnezeu pentru Biserică face necesar un oficiu de co-ordonare, pentru ca astfel să fie îmbogăţită întreaga Biserică, unitatea şi misiunea sa. Darul *episkope* este de a servi întreaga comunitate. Este, de asemenea, pentru a paşte cu credincioşie turma lui Hristos, în concordanţă cu porunca Domnului de-a lungul veacurilor, şi în unitate cu creştinii din diferite locuri. *Episkope* este o cerinţă pentru întreaga Biserică şi exercitarea sa fidelă, sub autoritatea Evangheliei este de o importanţă fundamentală pentru viaţa şi misiunea Bisericii. Slujirea de *episkope* implică o responsabilitate reciprocă pentru cei care sunt încredinţaţi cu supravegherea şi întreaga comunitate apostolică a Bisericii. Responsabilitatea celor chemaţi să exercite supravegherea nu poate fi îndeplinită fără colaborarea, suportul şi încuviinţarea întregii comunităţi. În acelaşi timp viaţa efectivă şi statornică a comunităţii este slujită de un oficiu special de conducere în misiune, învăţătură şi viaţa comună.

91. În decursul primelor secole comuniunea dintre adunările locale, menţinută printr-o serie de legături neoficiale, cum ar fi vizite, epistole, colecte, a devenit din ce în ce mai instituţionalizată. Au apărut două structuri principale de *episkope*: personală şi colegială. Scopul era de a menţine comunităţile locale în comuniune, a păstra şi transmite adevărul apostolic, a oferi ajutor reciproc, a avea îndrumare în mărturisirea Scripturii. Toate aceste funcţii sunt rezumate în termenul de *episkope*.

92. Dezvoltarea specifică a structurilor de *episkope* au fost variate în diferitele regiuni ale Bisericii: aceast fapt este valabil atât pentru *episkope* a sinoadelor, cât şi pentru episcopat. Cristalizarea celor mai multe dintre funcţiile episcopale în mâinile unei singure persoane (*episkopos*), a avut loc mult mai târziu în unele zone decât în altele. Ceea ce este evident în fiecare caz, este că *episkope* şi episcopatul sunt în serviciul menţinerii continuităţii adevărurilor apostolice şi a unităţii de viaţă.

93. Odată cu Reforma s-a creat un model pluriform pe măsură ce supravegherea a fost exercitată în diverse feluri în bisericile Reformei. Reformatorii au căutat să se întoarcă la apostolicitatea Bisericii considerată a fi fost pătată. În vederea împlinirii acestui scop, ei s-au văzut confruntaţi cu două alternative: fie să rămână în structurile moştenite ale Bisericii, fie să rămână credincioşi apostolicităţii Bisericii, şi astfel să accepte o ruptură faţă de structura generală a Bisericii, incluzând oficiul primatului papal. Totuşi, ei au continuat să vadă necesitatea unui serviciu de *episkope* pe care

bisericile trecute prin Reformă l-au orânduit în forme diferite. Unii au exercitat această slujire de *episkope* în forme sinodale. Alţii au păstrat sau au dezvoltat slujiri de *episkope* personală în forme diverse, potrivit împrejurărilor, uneori mai aproape, alteori mai puţin aproape de modelele medievale, incluzând pentru unii semnul succesiunii episcopale istorice.

Episkope

Bisericile care exercită oficiul de episkope *în principal sau exclusiv în formă sinodală şi bisericile pentru care funcţia de episcop are o importanţă centrală pentru exercitarea de* episkope *sunt invitate să recunoască că există o slujire de* episkope *în ambele cazuri.*

Bisericile care au păstrat succesiunea episcopală sunt chemate să recunoască atât continuitatea fidelă a credinţei apostolice, cât şi conţinutul apostolic al slujirii prin hirotonire care există în bisericile care nu au menţinut această succesiune şi, de asemenea, existenţa în aceste biserici a unei slujiri de episkope *în forme diferite. Bisericile fără succesiune episcopală, care trăiesc în fidelitate faţă de credinţa şi misiunea apostolică, sunt invitate să ia în considerare faptul că această continuitate cu Biserica Apostolilor se poate exprima prin punerea succesivă a mâinilor de către episcopi, şi că un astfel de semn poate servi însăşi această continuitate (cf. chenarului I A (1)).*

Din cauza separării bisericilor nu există, de facto, *exercitarea supravegherii colegiale. Însă mişcarea ecumenică conduce, din ce în ce mai mult spre un grad de supraveghere în comun, în multe părţi ale lumii. Ar trebui sporită supravegherea în comun, şi sub ce forme s-ar putea spori?*

94. O slujire a supravegherii implică o ordine şi o diferenţiere în comuniunea Bisericii. O astfel de ordine *(taxis)* este chemată să reflecteze calitatea ordinii din comuniunea dumnezeiască a Tatălui, a Fiului şi a Sfântului Duh. Biserica este o comuniune de persoane co-responsabile: nici o funcţie, nici un dar, nici o harismă nu este exercitată în afara sau mai presus de această comuniune. Toate sunt relaţionate prin Duhul cel Unul într-un singur Trup. O astfel de ordine care reflectă comuniunea dumnezeiască nu poate implica dominare sau subordonare.

95. Cei care împlinesc o slujire de *episkope* sunt încredinţaţi de Biserică cu o anumită exercitare a autorităţii lui Hristos acordată în Biserică. Nu există nici o autoritate adevărată care să nu fie împuternicită de Duhul Sfânt pentru o corectă exercitare. Modelul pentru exercitarea oricărei supravegheri

în Biserică este însăşi exercitarea autorităţii de către Hristos, exemplificată prin spălarea picioarelor ucenicilor şi prin cuvintele lui Iisus: „Sunt printre voi ca unul care slujeşte" (Lc. 22, 25-27; Mc. 20, 25-28; Mc. 9, 35; 10, 42-35-45).

96. Intercondiţionarea vieţii Bisericii este menţinută prin slujirea de *episkope*, exercitată în mod comunitar, personal şi colegial, prin care se susţine o viaţă de interdependenţă. Prin sinodalitate înţelegem " mergerea împreună" a tuturor bisericilor; prin colegialitate, „comuniunea" celor care exercită supraveghere în ele.

97. Aceste dimensiuni ale „supravegherii" îşi găsesc expresie la nivelul local, regional şi universal al vieţii bisericilor. Acestea deservesc comuniunea Bisericii, menţinându-i unitatea şi diversitatea.

Ierarhia

Unii folosesc cuvântul „ierarhie" pentru a exprima ordinea (taxis) din sânul Bisericii. Aceasta se bazează pe înţelegerea patristică a Sfintei Treimi: Tatăl este numit primul în calitate de izvor al întregiiDumnezeiri, apoi Fiul ca născut din Tatăl şi apoi Duhul Sfânt, ca Cel în care Dumnezeu străluceşte din veşnicie. Această ierarhie nu implică inferioritatea Uneia dintre Cele trei Persoane ale Sfintei Treimi, care este perfecţiunea comuniunii – este prototipul vieţii de relaţie în care nu există subordonare sau dominare şi în care unitatea şi diversitatea sunt ţinute împreună în mod desăvârşit. O astfel de viziune face cunoscută falsa întrebuinţare a ierarhiei de-a lungul istoriei.

Alţii întreabă dacă termenul „ierarhie" nu implică o înţelegere ontologică mai degrabă decât una funcţională a diferenţei dintre slujitori şi laici, punând, în acelaşi timp, sub semnul întrebării comparaţiile între relaţiile dintre cei hirotoniţi şi cei laici, cu cele intratreimice. Ei resping, de asemenea, noţiunea de ordonare ierarhică a slujirii datorită practicării ierarhiei într-un mod echivoc. Potrivit opiniei acestor biserici, abuzul produs de structurile ierarhice de-a lungul istoriei constau în principal în asocierea modelelor de dominare şi subordonare, ca parte integrantă în funcţionarea acestor structuri.

De vreme ce harismele nu pot fi exercitate aparte sau peste comuniunea membrilor co-responsabili, bisericile pot dori să ia din nou în considerare dacă este oportună folosirea limbajului ierarhiei în descrierea ordonării slujirilor în cadrul Bisericii.

(i) Comunitar (conciliar sau sinodal)

98. Viaţa comunitară (conciliară sau sinodală) a Bisericii se întemeiază pe Taina Botezului. Toţi cei botezaţi împărtăşesc responsabilitatea pentru credinţa apostolică şi mărturia întregii Biserici. Dimensiunea comunitară a vieţii Bisericii se referă la implicarea întregului corp al credincioşilor în consultarea comună, câteodată prin reprezentare şi prin structuri constituţionale, asupra bunăstarii Bisericii şi implicării lor comune în slujirea misiunii lui Dumnezeu în lume. Viaţa comunitară îi susţine pe toţi cei botezaţi într-o ţesătură a apartenenţei comune, a responsabilităţii şi a sprijinului reciproc. Ea implică unitatea în diversitate şi este exprimată într-o singură inimă şi o singură minte (Filip. 2, 1-2). Este modul în care creştinii sunt ţinuţi în unitate şi călătoresc împreună ca o singură Biserică şi Biserica cea una este manifestată în viaţa fiecărei biserici locale.

99. Unitatea şi comuniunea Bisericii necesită o slujire a discernerii din partea credincioşilor. Discernământul este posibil datorită prezenţei acelui *sensus fidei* în fiecare membru al comunităţii. *Sensus* – un mod de percepere spirituală, sens, discernământ – este rodul sălăşluirii Duhului Sfânt prin care credincioşilor botezaţi li se oferă capacitatea de a recunoaşte, ce este, sau ce nu este, ecou autentic al glasului lui Hristos în învăţătura comunităţii; ce este, sau ce nu este, în armonie cu adevărul Evangheliei. *Sensus fidelium* – exprimarea acestui *sensus fidei* de către toţi membrii – este un element esenţial în discernerea, receptarea şi articularea credinţei creştine.

100. Toţi membrii botezaţi trebuie să ia în serios potenţialul lor de a exercita darurile pe care le-au primit de la Duhul Sfânt - niciodată pentru ei înşişi, ci pentru viaţa şi misiunea întregii comunităţi. Fiecare trebuie să joace rolul său în discernerea adevărului prin ascultarea faţă de aceia care au o slujire specială de supraveghere şi prin receptarea adevărului. În F.Ap.15 s-a ajuns la rezultatul întâlnirii apostolilor şi presbiterilor, ocazionat de problemele comunităţii locale în contextul păgân şi în cel palestinian, prin adunarea la un loc a persoanelor alese şi desemnate de biserici, şi „prin consensul întregii Biserici" (Fapte 15, 22). Adunarea lor prefigurează sinodalitatea (conciliaritatea) Bisericii. Viaţa comunitară a Bisericii implică adunarea în sinod, pentru a căuta şi exprima gândul lui Hristos pentru Biserică, în împrejurări schimbătoare şi în faţa noilor provocări.

(ii) Personal

101. Prin discernământul comunităţii şi sub conducerea Duhului Sfânt, Dumnezeu cheamă persoanele pentru exercitarea slujirii de supraveghere. Aceasta este exercitată, întotdeauna, în cadrul şi în relaţie cu întreaga Biserică. Duhul Sfânt, care împuterniceşte pe aceia care sunt încredinţaţi cu

supravegherea, este Acelaşi Duh care însufleţeşte viaţa tuturor credincioşilor. În baza acestui fapt, cei care exercită supravegherea sunt inseparabil legaţi de toţi credincioşii. Ei nu trebuie ridicaţi deasupra comunităţii, ci întotdeauna să acţioneze în duhul Celui care a venit nu ca să fie slujit, ci pentru ca El să slujească.

102. Aceia care exercită supravegherea au datoria specială de a se îngriji de unitatea, sfinţenia, catolicitatea şi apostolicitatea Bisericii. Prin discernerea vocaţiilor şi prin consacrarea altor slujiri părtaşe la slujirea Cuvântului şi Tainei, ei se îngrijesc de continuitatea vieţii Bisericii. Prin responsabilitatea lor specială pentru menţinerea unităţii şi continuităţii Bisericii, ei exercită disciplina.

103. Primatul, oriunde ar exista, este o expresie a modului "personal" de slujire. Este un serviciu de prezidare care trebuie să fie exercitat în duhul dragostei şi al adevărului. Primatul este inseparabil atât de dimensiunea comunitară, cât şi de cea colegială a vieţii Bisericii. El întăreşte unitatea Bisericii şi îi dă posibilitatea de a se exprima printr-o singură voce.

(iii) Colegial

104. În Noul Testament, Hristos încredinţează misiunea de a predica Evanghelia şi a conduce Biserica grupului de Apostoli ca întreg. Prin adunarea celor care au fost încredinţaţi cu supravegherea bisericilor, problemele unei biserici sunt împărtăşite unei comunităţi mai extinse, şi analizele Bisericii mai mari sunt preluate de biserica locală. Colegialitatea asigură condiţii pentru sprijin reciproc şi responsabilitate reciprocă.

105. A oferi Bisericii posibilitatea de a trăi în conformitate cu misiunea lui Hristos este un proces continuu ce implică întreaga comunitate, dar, în cadrul acesteia adunarea celor care supraveghează are un rol special. Colegialitatea se referă la exercitarea reprezentării colective în domeniile de conducere, consultare, discernământ şi luarea deciziilor. Colegialitatea implică natura personală şi relaţională a conducerii şi a autorităţii. Colegialitatea se exercită oriunde cei încredinţaţi cu supravegherea se adună, discern, vorbesc şi acţionează ca unul în numele întregii Biserici. Aceasta implică conducerea Bisericii cu înţelepciunea dobândită prin rugăciune comună, studiu şi reflecţii pe baza Scripturii, Tradiţiei şi raţiunii – înţelepciunea şi experienţa tuturor comunităţilor bisericeşti şi a lumii contemporane.

106. Susţinerea colegialităţii implică prevenirea încheierii premature a dezbaterilor, asigurarea faptul că diferitele voci sunt auzite, ascultarea opiniei avizate şi inspiraţia din sursele de cunoaştere potrivite. Supravegherea colegială ar trebui să ajute Biserica să trăiască în comuniune,

în măsura în care este recunoscut modul de a gândi al lui Hristos. Aceasta implică oferirea de spaţiu diverselor opinii, apărarea şi predicarea unităţii, şi chiar invitaţia la reţinere în timpul în care se oferă călăuzire spirituală şi morală. Exprimarea colegială nu înseamnă în mod necesar un acord asupra fiecărui subiect, ci poate însemna oglindirea în comunitate a legitimităţii diversităţii care există în viaţa Bisericii din orice timp.

Comunitar, personal şi colegial

Aceste trei aspecte au nevoie să fie reţinute împreună. În diferite Biserici au fost accentuate unul sau altul dintre aceste aspecte, în detrimentul celorlalte. În unele Biserici dimensiunea personală a slujirii prin hirotonire tinde să diminueze dimensiunea comunitară şi pe cea colegială. În alte Biserici, dimensiunea colegială sau cea comunitară dobândeşte o asemenea importanţă, încât slujirea prin hirotonire îşi pierde dimensiunea personală. Fiecare Biserică trebuie să se întrebe în ce mod a suferit de-a lungul istoriei exercitarea slujirii prin hirotonie.

Limbajul folosit pentru exprimarea diverselor dimensiuni ale slujirii supravegherii diferă între biserici, chiar între teologii din aceeaşi biserică şi rapoartele ecumenice. Aceasta cauzează neînţelegere în conducerea dezbaterilor privind slujirirea supravegherii. Termenii comunitar, conciliar şi sinodal descriu desfăşurarea vieţii întregii Biserici, şi nu doar a anumitor structuri şi procese care servesc desfăşurării vieţii ei.

F. Conciliaritate (comunitaritate, sinodalitate) şi primat

107. Conciliaritatea este o trăsătură esenţială a vieţii Bisericii, întemeiată pe Botezul comun al membrilor ei (I Pt.2). Sub asistenţa Duhului Sfânt, întreaga Biserică, indiferent dacă este dispersată sau adunată împreună, este sinodală. Astfel sinodalitatea este prezentă la toate nivelele vieţii Bisericii. Sinodalitatea este deja prezentă în relaţiile care există între membrii celei mai mici comunităţi locale : relaţiile persoanelor, potrivit textului din Gal. 3,28 – „toţi una în Hristos Iisus", exclud toate separările, toate formele de discriminare, dominare şi supunere. În comunitatea euharistică locală, sinodalitatea este unitatea profundă în dragoste şi adevăr între membrii înşişi, şi între ei şi slujitorul lor care îi prezidează.

108. Interconexiunea vieţii Bisericii este exprimată la diferitele nivele ale vieţii Bisericii, expresia „toţi din fiecare loc" este în relaţie cu „toţi din

orice loc". Viaţă de interdependenţă este susţinută de o slujire în serviciul unităţii. Această slujire este exercitată în mod comunitar, personal şi colegial.

109. Oriunde se adună oameni, comunităţi locale sau bisericii regionale, pentru a se sfătui şi a lua decizii importante, este necesar ca cineva să convoce şi să prezideze adunarea în vederea unei bune desfăşurări şi să faciliteze procesul de promovare, discernere şi articulare a consensului. Sinoadele şi conciliile din toate timpurile şi din toate bisericile demonstrează aceasta cu claritate. Cel care prezidează trebuie întotdeauna să fie în slujba celor pe care îi prezidează, pentru edificarea Bisericii lui Dumnezeu în dragoste şi adevăr. Datoria sa este să respecte integritatea bisericilor locale, să dea glas celor fără de glas şi să menţină unitatea în diversitate.

110. În situaţii cruciale, sinoadele s-au adunat şi se adună pentru a discearne adevărul apostolic împotriva anumitor ameninţări şi pericole pentru viaţa Bisericii. Deciziile lor erau adesea (deşi nu totdeauna) recunoscute ca expresia autentică a credinţei apostolice. Prin procesul neîntrerupt al receptării în viaţa Bisericii sub asistenţa Duhului Sfânt se discerne , sau nu, veracitatea unei decizii sinodale.

Sinodalitate şi primat

Mai trebuie să se depună mult efort pentru a se ajunge un consens între aceia care nu cred că sinodalitatea şi primatul sunt necesare la nivel mondial şi aceia care cred că deplina comuniune nu poate exista fără această legătură între toate comunităţile euharistice. Lipsa acordului nu se manifestă doar între anumite familii de biserici, ci există şi în cadrul unor biserici. Pentru a putea continua este necesară ajungerea la un consens, atât în fiecare biserică, cât şi între biserici.

Cele mai multe biserici acceptă faptul că săvârşirea Euharistiei necesită un proestos. Între acestea, sunt unele care ar continua prin a spune că o adunare a comunităţilor euharistice la nivel regional şi mondial ar avea nevoie, în mod similar, de un proestos pentru slujirea comuniunii. În această perspectivă sinodalitatea presupune primatul şi primatul implică sinodalitatea.

Rămân întrebări, atât în cadrul bisericilor, cât şi între ele, despre funcţiile precise ale unui slujitor al prezidării.

V. Slujirea în şi pentru lume

111. Una dintre convingerile care domină în întregime acest document este aceea că Biserica nu reprezintă un scop în sine; ea este darul lui Dumnezeu către lume. Slujirea aparţine însăşi fiinţei Bisericii. De aceea, Biserica lui Dumnezeu există numai în relaţie cu destinul comun al umanităţii şi al întregii creaţii.

112. Biserica este comunitatea oamenilor chemaţi de Dumnezeu, care prin Duhul Sfânt sunt uniţi cu Iisus Hristos şi trimişi ca ucenici pentru a mărturisi despre reconcilierea, vindecarea şi transfigurarea creaţiei, săvârşite de Dumnezeu. Relaţia Bisericii cu Hristos implică faptul că credinţa şi comunitatea impun ucenicie, în sensul angajamentului moral. De aceea, integritatea misiunii Bisericii mizează pe mărturie, prin propovăduire şi acţiuni concrete pentru dreptate, pace şi integritatea creaţiei. Acestea din urmă aparţin şi celor din afara comunităţii de credinţă. Acesta este un semn definitoriu pentru *koinonia* de importanţă centrală pentru ca să înţelegem Biserica.

113. Ucenicia creştină este întemeiată pe viaţa şi învăţătura lui Iisus din Nazaret, atestate în Scriptură. Creştinii sunt chemaţi la ucenicie ca răspuns la Cuvântul viu al lui Dumnezeu, prin ascultarea de Dumnezeu şi nu de oameni, prin căinţă de păcate, prin iertare şi prin asumarea sacrificiului de a sluji. Entuziasmul lor pentru transformarea lumii se datorează comuniunii cu Dumnezeu, în Iisus Hristos. Ei cred că Dumnezeu, care este iubire, milă şi dreptate la modul absolut, lucrează prin ei, prin Duhul Sfânt. Comunitatea creştină trăieşte totdeauna în cadrul sferei iertării şi a harului lui Dumnezeu.

114. Acest har determină şi modelează viaţa morală a credincioşilor. Membrii Bisericii se bazează pe iertarea lui Dumnezeu şi reînnoirea harului în credinţa, dar şi în necredinţa lor, în virtutea şi păcatul lor. Biserica nu se bazează pe o realizare morală, ci pe îndreptarea prin har prin intermediul credinţei. Pe această bază angajamentul moral, acţiunea şi reflecţia comună pot fi afirmate ca fiind intrinseci vieţii şi fiinţei Bisericii.

115. Etica creştină este în relaţie atât cu Biserica cât şi cu lumea. Este înrădăcinată în Dumnezeu şi formată de comunitate. Ca atare, ea nu există izolat de lupta morală a umanităţii. Etica creştină poate fi definită pe deplin doar în relaţie, atât cu Biserica cât şi cu lumea pe baza naturii Bisericii însăşi. Astfel, problemele etice complexe necesită o serioasă analiză în sânul Bisericii şi sunt în sine subiect al uceniciei creştine.

116. Există ocazii când subiectele de etică provoacă integritatea comunităţii creştine însăşi şi face necesară o atitudine organizată pentru păstrarea autenticităţii şi credibilităţii sale. *Koinonia* în legătură cu etica şi cu morala înseamnă faptul că Biserica este aceea care, împreună cu

mărturisirea credinţei şi săvârşirea Tainelor (şi ca parte inseparabilă a acestora), tradiţia Evangheliei este cercetată constant pentru obţinerea inspiraţiei şi a unei perspective morale. Situaţiile în care creştinii sau Bisericile nu sunt de acord asupra unei poziţii etice, cer ca dialogul să continue într-un efort de a descoperi dacă astfel de diferenţe pot fi până la urmă depăşite sau, dacă nu, să se spună dacă acestea sunt într-adevăr cauză de separare între biserici.

117. Creştinii şi comunităţile lor sunt chemaţi să fie responsabili unii faţă de alţii în ceea ce priveşte reflecţiile etice şi deciziile datorate comuniunii (*koinonia*) lor prin credinţă, Botez şi Cina Domnului. Această intercondiţionare se manifestă în angajamentul lor pentru un parteneriat al dăruirii şi primirii (Filip. 4, 15). Pe măsură ce bisericile se angajează în problematizare şi afirmare reciprocă, ele dau expresie comuniunii (*koinonia*) lor reale, dar nu pe deplin realizate. Creştinii se angajează împreună la slujirea lumii, slăvind şi lăudând pe Dumnezeu şi căutând acea deplină *koinonia* unde viaţa pe care Dumnezeu o doreşte pentru toţi oamenii şi întreaga creaţie îşi va afla împlinirea finală.

Credinţă şi etică

Relaţia dintre credinţă şi etică a fost înţeleasă în mod diferit de-a lungul istoriei creştine. Pentru unii, problema slujirii lumii este parte integrantă a proclamării şi trăirii credinţei creştine însăşi. Alţii fac distincţie între etica creştină specifică (i.e. Predica de pe Munte) şi codul etic dat tuturor oamenilor, valabil şi pentru creştini, de vreme ce şi ei sunt o parte a umanităţii. Pentru aceia care susţin poziţia din urmă, această distincţie a fost considerată ca eliberatoare prin faptul că oferă posibilitatea creştinilor să se alăture altor oameni de bună credinţă şi împreună să abordeze probleme ale societăţii. Totuşi, afirmaţiile etice pot avea implicaţii atât de serioase, încât este necesară o declaraţie privind status confessionis.

Unul dintre aspectele situaţiei ecumenice contemporane este frecvenţa cu care afirmaţiile etice au devenit surse potenţiale pentru separare atât în cadrul bisericilor, cât şi între biserici. O serie crescândă de aspecte, inclusiv cele privind sexualitatea umană au polarizat comunităţile creştine şi riscă să afecteze sau chiar să distrugă legăturile de *koinonia* care există deja. În măsura în care bisericile progresează spre un acord privind ecclesiologia, sunt tot mai mult chemate să se pronunţe asupra limitelor tolerabile ale diversităţii morale compatibile cu *koinonia.* Pentru împlinirea acestui scop

sunt necesare, continuarea dialogul ecumenic, discernământul, responsabilitatea şi iubirea creştină.

VI. Urmându-ne chemarea: de la înţelegeri convergentenla recunoaştere reciprocă

118. În ultimii ani mişcarea ecumenică a prezentat multe declaraţii de acord comun, înregistrând înţelegeri convergente despre credinţa şi constituţia Bisericii. Cea mai bine cunoscută dintre acestea este „Botez, Euharistie şi Slujire", lucrare a Comisiei Credinţă şi Constituţie. Aceste înţelegeri convergente au chemat bisericile să accepte în viaţa lor implicaţiile afirmaţiilor lor comune. Propuneri semnificative pentru a se realiza noi paşi spre exprimări şi mai pregnante ale unităţii vizibile, au fost adoptate sau sunt decizii aşteptate de biserici, practic în fiecare parte a lumii. Această realitate ecumenică merită să fie cunoscută.

119. S-a înregistrat un real progres în privinţa modalităţilor prin care bisericile, în acord cu diverse criterii şi grade, s-au angajat în procesul receptării şi astfel au avansat către recunoaştere reciprocă, sau cel puţin către recunoaşterea credinţei creştine şi vieţii dincolo de graniţele ei preconcepute, aşa cum în mod formal le consideră a fi. Unele au ajuns chiar la stadiul recunoaşterii reciproce.

120. Totuşi, în parte, ca răspuns la aceste înţelegeri convergente, există, de asemenea, exemple de lipsă a receptării, facându-se imposibilă ajungerea la recunoaştere. Un simptom semnificativ al acestui fapt este replierea exprimată printr-o re-confesionalizare în spirit anti-ecumenic. Există, de asemenea, exemple de lipsă a receptării, ca rezultat al unor convingeri teologice înrădăcinate adânc sau ale unor neajunsuri ale activităţii ecumenice însăşi. Bisericile, la toate nivelele vieţii lor, sunt chemate să se angajeze în misiunea de a înţelege şi de a articula împreună o percepere comună a identităţii creştine şi a schimbării, precum şi a caracterul dinamic şi cel de pelerin al poporului lui Dumnezeu.

121. Relaţia dintre receptarea rezultatelor convergenţelor teologice prin schimbarea vieţii şi recunoaşterea reciprocă a fost subliniată în afirmaţia de la Canberra – „Biserica în calitate de *koinonia*: dar şi chemare", când s-a declarat: „Scopul căutării deplinei comuniuni este realizat când toate bisericile sunt capabile să recunoască una în cealaltă, Biserica cea una, sfânta, catolică şi apostolică, în deplinătatea ei" şi exprimă aceasta într-o viaţă comună reconciliată.

122. Documentul de faţă alcătuit, pornindu-se de la convergenţele obţinute prin erfortul anterior, este o încercare preliminară de a exprima ce ar putea afirma acum bisericile împreună despre natura şi scopul Bisericii şi, în această perspectivă, să identifice domeniile unde persistă dificultăţi şi dezacorduri. Potrivit convingerii noastre, dacă bisericile sunt capabile să fie de acord asupra unei afirmaţii de convergenţă despre natura şi scopul Bisericii, aceasta ar furniza un instrument major în promovarea procesului de recunoaştere reciprocă pe calea reconcilierii.

123. Recunoscând că acest document de lucru este numai începutul unui proces de formulare a unei afirmaţii comune despre Biserică, Comisia Credinţă şi Constituţie invită bisericile, comisiile, colegiile, institutele teologice şi consiliile ecumenice să reflecteze asupra textului pornind de la următoarele întrebări:

- în ce măsură puteţi recunoaşte în acest text apariţia unei convergenţe asupra naturii şi scopului Bisericii?
- ce domenii consideraţi că au nevoie de o cercetare viitoare şi ce perspective puteţi oferi pentru a progresa în acest demers?
- ce alte domenii ar trebui să fie tratate într-un document de convergenţă asupra naturii şi scopului Bisericii?
- dacă puteţi recunoaşte în acest text apariţia unei convergenţe asupra naturii şi scopului Bisericii, ce implicaţii are această convergenţă în relaţia dumneavoastră cu celelalte biserici care ar putea de asemenea recunoaşte acea convergenţă. Ce paşi ar trebui să facă bisericile, chiar acum, în vederea recunoaşterii reciproce?

Răspunsurile vor fi esenţiale, întrucât Comisia Credinţă şi Constituţie urmăreşte ca în anii ce vor urma să pregătească o declaraţie de comun acord mai elaborată despre natura şi scopului Bisericii.

124. Va fi necesar să luăm aceste întrebări în serios dacă dorim să facilităm trecerea de la o declaraţie comună privind Biserica, printr-o înţelegere comună sporită a acestor afirmaţii, la o şi mai mare recunoaştere a realităţii eclesiale în alte comunităţi decât propria noastră comunitate, şi în final, la necesitatea şi posibilitatea stabilirii comuniunii depline, vizibile.

125. Bisericile vor avea nevoie de timp şi creativitate pentru receptare şi recunoaştere reciprocă. Va fi necesar să se accepte că, odată cu parcurgerea etapelor şi a stadiilor, se vor ivi dezvoltări care pot părea inconsistente pentru celelalte Biserici. Totuşi, dacă bisericile acceptă să continue să meargă împreună pe această cale, ele vor fi un semn şi un dar, în şi pentru lumea fragmentată, pentru acea *koinonia* care a fost de la început în intenţia lui Dumnezeu pentru întreaga umanitate – o *koinonia* care prin viaţa, moartea şi învierea lui Iisus Hristos, este deja o realitate printre noi, şi o garanţie că Dumnezeu o va realiza în mod deplin la sfârşitul istoriei.

Nota traducătorului

Acest document ecumenic prezentat în traducere[15] a fost editat de Comisia "Credinţă şi Constituţie" a Consiliului Ecumenic al Bisericilor şi publicat în anul 1998 (Faith and Order Paper no.181). Fiind un document de lucru alcătuit, pornindu-se de la convergenţele obţinute prin erfortul anterior, este o încercare preliminară de a exprima ce ar putea afirma acum bisericile împreună despre natura şi scopul Bisericii şi, în această perspectivă, să se poată identifica domeniile unde persistă dificultăţi şi dezacorduri. Prin urmare nu este vorba de o declaraţie de acord între biserici, care ar fi rezultatul unor sinoade, ci de un pas important spre o convergenţă teologică, punct de referinţă comun pentru biserici. Se cercetează tradiţiile confesionale, pentru a se recunoaşte particularitatea lor, semnificaţia lor universală şi deficienţa lor ecumenică[16], dar fără a se numi, deoarece textul se doreşte a avea un caracter irenic. Prof. Annemarie Reijnen observă că modul în care este scris textul din chenare este un adevărat exerciţiu de diplomaţie[17].

Mulţi teologi din zilele noastre- constată Paul Evdokimov- socotesc că eclesiologia se află într-un stadiu "pre-teologic". Nu există tratate patristice sistematice, nici o eclesiologie complet construită. Pe vremea Sfinţilor Părinţi, Biserica era un izvor de viaţă atât de evident, încât nu se punea problema naturii sale. Pe de altă parte Biserica, prin fiinţa sa tainică, se pretează prea puţin la orice definiţie formală. … Nevoia de a defini denotă negreşit eclipsa vieţii ecclesiale, întunecarea evidenţei trăite.[18]

---

[15] "Ordained ministry" s-a tradus prin "slujirea prin hirotonie", nu prin "preoţie prin hirotonie", deoarece nu toţi înţeleg acelaşi lucru prin preoţie şi prin hirotonie. În limba greacă s-a tradus cuvântul "ministry" din B.E.M. cu *leitourgema* (păstrându-se conotaţia liturgică) nu prin *hierosyne,* adăugându-se în paranteză *slujire preoţească* sau *oficiu preoţesc.*

[16] Pr.Prof.Ion Bria, *Biserica –Una sancta în Lumina Tradiţiei Ortodoxe*, în Revista Teologică, nr.3, 1997, pp.21,22

[17] Doc.*Faith and Order/2001:10,* p.2

[18] *Ortodoxia,*trad.din.lb. franceză de Dr.Irineu Ioan Popa, EIB,1996, p.135

"Nevoia de a defini" s-a accentuat pe măsura separărilor crescânde dinte creştini, de aceea problema naturii Bisericii a fost pe agenda primei Conferinţe Mondiale a Mişcării „Credinţă şi Constituţie", Lausanne, 1927. Alan D.Falconer precizează că metoda comparativă a dominat primele întâlniri ecumenice, fiecare participant prezentând o perspectivă confesională asupara temei[19]. Deja la Lund,în 1952 unde s-a desfăşurat a treia Conferinţă Mondială a Comisiei „Credinţă şi Constituţie", s-a încercat să se îndrepte discuţiile teologice spre consens. După ce se ascultaseră diferitele poziţii confesionale, în raport s-a notat: "Nu putem construi unica Biserică prin potrivirea iscusită a moştenirilor noastre divizate. Putem creşte împreună spre deplinătate şi unitate în Hristos doar prin conformarea noastră cu Cel care este Capul Trupului şi Domnul poporului său."[20]

Metoda comparativă a făcut tot mai mult loc celei a consensului şi, în special odată cu B.E.M. (*Baptism, Eucharist,Ministry* - Botez, Euharistie, Slujire), a convergenţelor teologice. Documentul de faţă s-a dorit a fi doar un stadiu, a urmat, pe baza răspunsurilor bisericilor, publicarea celui de al doilea document de eclesiologie intitulat: The Nature and Mission of the Church. A stage on the Way to a Common Statement (Faith and Order Paper 198, Geneva, 2005, 70p.) care este trimis din nou bisericilor pentru studiu. Din păcate, este foarte greu să se elimine influenţele confesionale, sau mai grav, confesionaliste. De exemplu, profesorul Martien Parmentier observa ambiguitatea folosirii termenului "semn", dar mai ales folosirea expresiilor "creatura Verbi" şi "creatura Spiritus". Acestea, fiind în limba latină, deşi par vechi, dând impresia unei voci imparţiale venite din vremuri antice, nu sunt nici chiar atât de vechi, nici ecumenice. Expresiile aparţin luteranismului, Luther citând în lucrarea sa "Despre captivitatea babilonică a Bisericii" un text pseudo-augustinian, "Ecclesia verbo Dei generatur, alitur, nutritur, roboratur"[21], dar expresia nu se întâlneşte nici în opera autentică a Fericitului Augustin, nici în cea a vreunui autor vechi. Dimpotrivă, demonstrează în continuare autorul citat, la originea lor se află polemicile confesionale. Dacă în catolicism se pune accentul pe dimensiunea instituţională a Bisericii, în protestantism, Biserica este privită în calitate de "creatura Verbi", deoarece, oriunde sunt adunaţi credincioşii, se predică şi este ascultat, înţeles şi crezut cuvântul lui Dumnezeu, sunt administrate corect Tainele, Biserica se crează din nou prin cuvântul lui Dumnezeu, nefiind deci întemeiată o dată pentru totdeauna. Oriunde se propoveduieşte

[19] Ibid.*2001:1*
[20] Olivier Tomkins (ed.), *The Third World Coference on Faith and Order*. Lund 1952, London, SCM 1953, pp.20 sq.
[21] "Von den Konziliis und Kirchen", WA50,630, în Doc.Faith and Order/2001:5, p.3

corect cuvântul şi se săvârşesc valid Tainele, acolo este, sau mai degrabă devine Biserica. [22] În documentul în discuţie, Biserica este numită "creatura Verbi" (şi nu „creatura verbi"), dar şi "creatura Spiritus", capitolul respectiv fiind intitulat, " Biserica lui Dumnezeu Unul în Treime", prin urmare se subliniază dimensiunea trinitară a Bisericii.

Nu ne propunem acum să formulăm observaţii ample asupra textului, acesta fiind un stadiu ulterior publicării traducerii. Am putea spune doar că pare încurajator să constaţi că textul din afara chenarelor, deci convergenţa ar predomină, deşi multe chestiuni majore rămân în chenare, iar, potrivit profesoarei Annemarie Reijnen, cardinalul Ratzinger, prefectul Congregaţiei credinţei, ar respinge valabilitatea uneia din cele mai cunoscute, şi aparent general acceptate imagini ale Bisericii, "poporul lui Dumenzeu".[23] Trebuie să se menţioneze că acest document a fost studiat de un grup mai mare format din membrii Comisiei "Bisericile în dialog" a Conferinţei Bisericilor Europene şi o parte din membrii Comisiei „Credinţă şi Constituţie" a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, într-o conferinţă ce a avut loc în iunie 2001 în Tsaghkadzor, Armenia. Au prezentat contribuţii în plen: Reinhard Frieling, Tamara Grdzelidze, Barbara Hallensleben, Viorel Ioniţă, Martin Parmentier, Annemarie Reijen. În declaraţia comună care a urmat conferinţei se poate citi:

"Nu dorim să vorbim exclusiv despre structurile Bisericii "reale" sau "vizibile"- sau despre Biserică văzută ca instituţie istorică marcată de contingenţă. Dorim să vorbim despre lucrarea iubirii lui Dumnezeu îndreptată spre toată lumea, spre toată creaţia. Pentru unii, aceasta ar putea însemna că spunem "Să nu mai vorbim atât de mult despre "Biserică", ci despre globalizare, ecologie şi economie. Pentru alţii am spune: " Dar eclesiologia înseamnă să vorbeşti despre toată lumea, deoarece Biserica este Trupul lui Hristos şi, prin Întrupare, Hristos a asumat întreaga umanitate".

S-a subliniat şi apariţia unor polarităţi în înţelegerea şi descrierea Bisericii. Printre acestea ar fi: preoţesc/ profetic, ideal/ istoric contingent, sfânt/ marcat de păcat, actual/ nu încă. Bisericile noastre reflectă în mod diferit aceste distincţii. S-ar putea caricaturiza uşor poziţiile uneia sau alteia dintre tradiţii plasând-o într-una dintre extreme. Există puncte slabe şi puncte tari, riscuri şi oportunităţi în toate aceste poziţii. Bisericile care tind spre prima parte a fiecărei perechi pot fi predispuse câteodată la auto-

[22] Heinrich Ott , Klaus Otte, *Die antwort des Glaubens* Stuttgart ,1999, p.393, la M.Parmentier, op.cit.,p.3,4
[23] Op.cit., p.2

suficienţă ecclesiastică. Bisericile care tind spre a doua parte, pot fi predispuse câteodată la instabilitate şi dezbinare. Se consideră că toate bisericile trebuie să includă ambele părţi ale fiecărei perechi în înţelegerea de sine şi se recomandă, în mod deosebit, să se realizeze un studiu comun, pentru a se găsi criteriile de discernere între pluralitatea legitimă şi separările vătămătoare.

Cunoaşterea şi receptarea critică a documentelor ecumenice de mare importanţă este o datorie şi un privilegiu, dacă avem în vedere efortul deosebit, necesar alcătuirii lor, dar mai ales sinceritatea şi iubirea faţa de Dumnezeu Cel Unul în Treime şi faţă de Biserica - Una Sancta.

Traducere şi note
Pr.lect.dr.Nicolae Moşoiu
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Andrei Şaguna" din Sibiu

O Biserică a tuturor şi pentru toţi*
-o declaraţie provizorie-

Introducere

Autorul epistolei către Efeseni a accentuat faptul că: Hristos a venit pentru a surpa zidurile (cf. *Ef*. 2, 14). De câte ori ne gândim la modurile în care am putea să rezolvăm problemele legate de handicap[24] , am face bine să ne amintim de zidurile pe care noi înşine le-am ridicat. Toate aceste ziduri sunt înălţate de noi oamenii, cu toate că acestea contravin slujirii reconciliatoare a lui Hristos ; ziduri care îi izolează pe oameni înăuntru sau în afară; ziduri care îi împiedică pe oameni să se întâlnească şi să comunice. Înainte, persoanele cu disabilităţi erau ţinute în spatele zidurilor, în instituţii. Acum toţi suntem o parte a societăţii. S-a estimat că există în jur de 600 de milioane de persoane cu disabilităţi . Cu toate acestea mulţi oameni, mai ales persoanele cu disabilităţi, încă se simt izolaţi. Există în continuare ziduri ale ruşinii; ziduri ale prejudecăţilor; ziduri ale urii; ziduri ale competiţiilor;

---

* Acest document a fost prezentat Comitetului central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor în luna august 2003, care, la rândul său, l-a recomandat bisericilor şi tuturor organismelor creştine pentru studiu, feedback şi decizii. A fost publicat apoi în : **International Review of Mission**, iulie 2004, pp.505-525. Documentul reprezintă un unicat. Credem că orice comentariu este superfluu. Este regretabil că Bisericile n-au fost pro-active, că multe reglementări legale privind îmbunătăţirea stării persoanelor cu disabilităţi sunt rodul societăţii civile. Ştim prea bine că Domnul nostru Iisus Hristos S-a solidarizat cu omul la limita subzistenţei sale, că a venit în lume în cele mai precare condiţii imaginabile - Maica Sa nu a avut un loc pentru a naşte - , apoi a pleacat în Egipt nu pentru că cineva ar fi putut atenta la viaţa Sa fără să-i fie " *dat de sus*"(*Ioan*, 19,11), ci pentru că S-a solidarizat cu toţi cei care sunt forţaţi să-şi părăsească patria. Se solidarizează cu suferinţa umană, purtându-ne durerile noastre, moare apoi, pentru ca să zdrobească cu moartea Sa nedatorată, moartea. Dacă nu-i vedem printre *fraţii Săi foarte mici* cu care El Se identifică (*Matei,* 25) şi pe cei care au suferinţe fizice sau psihice permanente, dacă nu-i primim în biserici, dacă nu-i considerăm parte integrantă a trupului eclesial, prezenţa Capului este pusă sub semnul întrebării, şi prin urmare slujirea Bisericii poate deveni irelevantă.(**n.tr.)**

[24] Potrivit *Dicţionarului de neologisme* [24] cuvântul *handicap* este folosit în sport şi înseamnă avantaj pe care îl primesc concurenţii mai slabi într-o competiţie pentru a avea şanse egale. Prin urmare cuvântul *handicap* nu are un sens peiorativ. Dimpotrivă, acesta sugerează grija pentru cel care este afectat într-un fel sau altul, dintr-un motiv s-au altul, dar care doreşte să realizeze ceva, nu se lasă biruit de necaz. Prin urmare am păstrat cuvântul *handicap*, şi am redat cuvântul *disability* prin *handicap; disabled people (persons)* şi *people (persons) with disability* prin *persoane cu handicap*; iar *people* (persons) *with disabilities* prin *persoane cu disabilităţi*. S-a încercat această alternare, deoarece în limba română se folosesc curent aceste expresii. (**n.tr.**)

ziduri ale fricii; ziduri ale ignoranţei; ziduri ale prejudecăţilor teologice şi ale neînţelegerilor culturale. Biserica este chemată să fie o comunitate inclusivă – care să dărâme zidurile. Această declaraţie provizorie este o invitaţie spre a face ca acest fapt să devină din ce în ce mai real. **A fost scrisă de persoane cu handicap, de părinţi şi de alte persoane care au experienţa coabitării cu ele în diverse moduri .**

Din perspectivă istorică, handicapul a fost văzut ca pierdere, ca ceva ce ilustrează tragedia umană. Istorisirile din Evanghelii despre modul cum Iisus a vindecat oameni având diferite boli sau disabilităţi, sunt interpretate tradiţional ca acte de eliberare, relatări despre cum oamenii primesc şansa de a duce o viaţă mai bună. Încă de atunci, bisericile s-au străduit adesea să găsească cele mai bune mijloace de a exercita o slujire adecvată pentru persoanele cu disabilităţi, îndreptată spre ele şi împreună cu ele.

Mişcarea ecumenică s-a simţit nevoită să abordeze această problemă. După cea de-a patra Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor din 1968, tema „*Unirea Bisericii şi înnoirea umanităţii*" a devenit un mijloc de a aborda probleme legate de Biserică şi societate. În timpul adunării şi după aceea, s-a intensificat încercarea de a considera Biserica a fi o comunitate mai inclusivă. O preocupare de a aborda includerea persoanelor cu handicap în Biserică s-a datorat Comisiei Credinţă şi Constituţie şi a fost pusă în discuţie la întâlnirea Comisiei de la Louvain din anul 1971. Prima încercare de a aborda situaţia persoanelor cu disabilităţi a fost o examinare teologică a slujirii celor cu handicap în lumina compasiunii lui Hristos. În perioada care a urmat, grija pentru persoanele cu disabilităţi s-a mutat de la reflecţia teologică la chestiuni practice legate de includerea în biserici şi în comunităţile bisericeşti. Dar, adesea, această reflecţie şi acţiune în cadrul bisericilor au însemnat tratarea „persoanelor cu handicap", a „celor cu abilităţi diferite", şi a „persoanelor cu o disabilitate" (toate aceste expresii au fost menite să exprime inclusivitatea şi fiecare a înlocuit-o pe cealaltă) ca pe nişte ***obiecte*** şi nu ca pe subiectele reflecţiei. Apariţia EDAN (Ecumenical Disabilities Advocates Network), fondată la Adunarea generală din 1998 a Consiliului Ecumenic al Bisericilor şi asimilarea ei în cadrul echipei JPC (*Justice, Peace and the Integrity of the Creation*) a devenit un semn de speranţă în procesul conştientizării bisericilor şi instituţiilor creştine, pentru că acum persoanele cu disabilităţi sunt ele însele ***subiectele*** sau înfăptuitorii (actorii) reflecţiei sau acţiunii. EDAN funcţionează în cele opt regiuni ale lumii şi este folosită ca reţea (network) de întâlnire şi ajutor, deoarece persoanele cu disabilităţi caută să abordeze problemele şi provocările specifice în propriile lor contexte.

În unele biserici s-a conştientizat tot mai mult faptul că persoanele cu disabilităţi invită Biserica să scruteze din nou înţelegerea Evangheliei şi

natura Bisericii. Această conştientizare a fost evidentă într-o primă declaraţie din 1997 a Comitetului Central al CEB care a căutat să reflecteze teologic şi să angajeze bisericile în a acţiona pentru a fi comunităţi mai inclusive. Această nouă declaraţie provizorie, elaborată cu participarea Comisiei Credinţă şi Constituţie, este astfel un stadiu al unei continue călătorii. Nu reprezintă o abordare exhaustivă, dar oferă indicii şi incursiuni în temele teologice majore. Se speră ca declaraţia să ofere posibilitate bisericilor să influenţeze şi, la rândul lor să fie influenţate de problematica handicapului şi să ajute bisericile să abordeze includerea, participare activă şi totală în viaţa duhovnicească şi socială a Bisericii în particular şi a societăţii în general, a persoanelor cu disabilităţi.

Persoane cu disabilităţi – puncte comune şi diferenţe

1. "*Handicapaţii*" au luptat din greu ca să fie recunoscuţi ca „*persoane cu handicap*". Lupta a meritat din două motive. În primul rând, de-a lungul istoriei, persoanele cu handicap au fost de-personalizate şi au fost percepute ca o problemă de rezolvat. În al doilea rând, ele sunt adesea văzute ca un grup omogen, ale căror diferenţe individuale nu trebuie să fie respectate. Secţiunea de faţă prezintă cine suntem noi, experienţa noastră comună. Scopul său este de a arăta că, la fel ca şi alte grupuri ale societăţii, şi noi suntem foarte diferiţi şi avem istorii diferite. Noi dorim, de asemenea, să studiem un posibil cadru pentru a ajuta persoanele cu handicap şi bisericile să găsească un punct de pornire comun de unde să înceapă acest studiu.

2. Probabil toţi am simţit limitări – în felul în care ne mişcăm, în sentimente, gândire, percepţie. Din cauza afecţiunilor noastre, am fost marginalizaţi de atitudinile, acţiunile sau barierele din societate. În multe societăţi, persoanele cu handicap s-au organizat în grupuri puternice de *lobby* care luptă împotriva unor astfel de marginalizări şi pentru drepturile celor cu handicap şi independenţă, chiar faţă de cei din familie care au grijă de ei. Cu toate acestea, una dintre cele mai grele încercări pentru multe persoane care oferă îngrijire[25] este să menţină glasul celor fără de glas atunci când cei pe care îi îngrijesc au, adesea, disabilităţi multiple şi grave, încât

[25] În Marea Britanie, termenul "îngrijitori" ("carers") se referă la persoanele care oferă îngrijire datorită unei cauze emoţionale, pentru o recompensă simbolică, sau total gratuit. Există asociaţii naţionale de îngrijitori care-şi oferă reciproc sprijin şi încurajare.Îngrijitorii profesionişti se disting printr-o varietate de denumiri. Situaţia din Marea Britanie poate fi diferită de cea din alte culturi unde se pot folosi expresii cum ar fi îngrijitori familiali etc.

tăcerea lor este înţeleasă doar în profunzimea relaţiei iubitoare şi pline de grijă.

3. Societatea modernă a adus cu ea multe pericole care fac, în mod indubitabil, umanitatea responsabilă în mod colectiv de apariţia rănilor cauzate de minele anti-persoană şi abuzul de substanţe, însă cauza unor disabilităţi rămâne inexplicabilă.

4. Cele mai multe persoane cu handicap sunt dezavantajate economic şi suferă anumite lipsuri în modul lor de viaţă sau în posibilităţile de angajare. Cei care au grijă de ele trebuie să facă sacrificii considerabile, fiind deosebit de solicitaţi în privinţa timpului şi a resurselor, ceea ce le limitează posibilitatea de a urma alte activităţi şi cariere. Cu toate acestea, a protesta împotriva privării economice a persoanelor cu handicap şi a celor care îi îngrijesc, înseamnă, într-un context global, să se subestimeze prea uşor relativitatea sărăciei în diferite societăţi şi ţări. Diferenţa dintre situaţia materială a unei persoane cu handicap din regiunea economică a Nordului, şi o persoană fară handicap din cea a Sudului – prima poate avea o situaţie materială mai bună decât cea de a doua – n-ar trebui ignorată. Aceşti factori reprezintă liantul existenţial şi realitatea la care trebuie să facă faţă cele mai multe dintre persoanele cu disabilităţi şi familiile lor astăzi.

5. Handicapul poate cauza nu doar privaţiuni economice, ci şi o sărăcire a relaţiilor şi a oportunităţilor. Persoanele cu disabilităţi devin adesea vulnerabile la tendinţele sociale discriminatorii. O economie de piaţă încurajează avortul şi acceptă să moară unii copii. În multe ţări, avortul clinic al fătului cu anumite malformaţii sau a celor cu sindromul Down oferă un mesaj foarte negativ despre modul cum priveşte societatea handicapul. O astfel de economie de piaţă conduce mai departe la instituţionalizare şi la accesul redus la asistenţă medicală adecvată pentru majoritatea populaţiei lumii. Persoanele cu handicap devin vulnerabile la soluţii comerciale ieftine sau la grupuri religioase care oferă vindecări miraculoase în cadrul unei acceptări şi prietenii superficiale.

6. Nici un grup social nu rămâne la fel, şi persoanele cu handicap nu fac excepţie de la regulă. Provenim dintr-o varietate de culturi– şi de aceea suntem condiţionaţi cultural la fel ca orice altă persoană. Am experimentat diferite moduri şi nivele ale îngrijirii medicale şi diferite atitudini sociale. Pe diferite căi am ajuns la o acceptare a disabilităţilor noastre. Unii dintre noi am avut handicapul încă de la naştere, fie congenital, fie prin trauma naşterii însăşi, în timp ce alţii au fost victime ale accidentelor sau disabilităţile s-au dezvoltat mai târziu în viaţă. Fiecare dintre noi s-a luptat să-şi accepte handicapul şi şi-a dat seama că suntem ajutaţi sau împiedicaţi să ni-l acceptăm prin calitatea îngrijirii medicale sau prin educaţia pe care am primit-o, sau prin atitudinea oamenilor care au avut o influenţă asupra

vieţilor noastre şi asupra bunăstării noastre spirituale.Am fost ajutaţi de convenţiile existente în diferite culturi ale handicapului cum ar fi unicitatea limbajului mimico-gestual sau o anumită înţelegere politică a statutului nostru de minoritate. Dorim să afirmăm că diferenţele noastre sunt parte a bogăţiei persoanelor cu handicap priviţi ca grup, şi ne bucurăm de ele.

7. Acele persoane cu handicap care împărtăşesc o credinţă creştină sunt unite prin conştiinţa iubirii lui Dumnezeu şi a milei lui Hristos pentru persoanele bolnave şi cu handicap, şi găsesc putere în iubirea lui Hristos. Şi totuşi, multe dintre ele şi-au dat seama că învăţătura Bisericii despre acest adevăr a fost prea limitată, şi şi-au căutat propriile înţelegeri. Conştientizarea de către fiecare a speranţei sale de viaţă şi propria lor experienţă a credinţei le-a afectat modul în care îşi acceptă disabilităţile. Ele s-au bazat pe anumite instrumente teologice pentru a-şi soluţiona nevoia existenţială de a explica taina şi paradoxul dragostei şi a suferinţei, coexistând şi oferind sens vieţii lor.

8. Noi afirmăm că Dumnezeu iubeşte toate persoanele cu handicap şi extinde asupra tuturor posibilitatea de a răspunde acestei iubiri. Noi credem că *fiecare* persoană cu handicap are şansa de a-şi găsi pacea cu Dumnezeu.

9. *Facere* 32, 24-26: *"Rămânând Iacov singur, s-a luptat Cineva cu dânsul până la revărsatul zorilor. Văzând însă că nu-l poate răpune, Acela S-a atins de încheietura coapsei lui şi i-a vătămat lui Iacov încheietura coapsei, pe când se lupta cu el. Şi apoi i-a zis: „Lasă-mă să plec, că s-au ivit zorile!" Iacov I-a răspuns: „Nu Te las până nu mă vei binecuvânta".*

10. În lupta noastră cu Dumnezeu, ca persoane cu handicap, ne punem toţi aceleaşi întrebări fundamentale, dar investigaţia teologică implicată poate fi complexă. De ce eu sau cel pe care-l iubesc? Există un scop pentru care am handicapul acesta? Răspunsurile la aceste întrebări pot fi influenţate de întinderea probabilă a handicapului în timp, sau de timpul şi împrejurările în care a apărut. Acceptarea sau nu a consecinţelor handicapului este influenţată de cunoaşterea speranţei de viaţă şi a calităţii vieţii.

11. Ne-am luptat cu Dumnezeu în plan intelectual şi fizic pentru a dobândi această pace, şi în timp ce unii dintre noi au fost privilegiaţi să scrie în calitate de intelectuali despre aceasta, alţii şi-au arătat darul interior prin dragostea şi afecţiunea faţă de cei care îi îngrijesc atât de bine. Dacă foarte multe persoane cu handicap au putut să se împace cu Dumnezeu, Biserica trebuie să găsească şi ea modalităţi prin care să accepte darurile pe care le avem de oferit. Nu este cazul să se facă un compromis, ci este vorba despre o acceptare totală.

Probleme hermeneutice

12. Cum putem interpreta din perspectivă teologică faptul că unii oameni trăiesc cu disabilităţi? Ce ne spune lucrul acesta despre viaţa umană în lumea lui Dumnezeu? Filosofia şi teologia secolului XX ne-au învăţat că suntem nişte fiinţe istorice şi interpretările noastre sunt întotdeauna făcute din interiorul istoriei. Interpretările pe care le facem realităţii sunt limitate pentru că noi suntem fiinţe limitate. Dacă vrem să dezvoltăm o interpretare teologică a existenţei disabilităţilor umane, trebuie să recunoaştem că istoria s-a schimbat, şi că va schimba felul în care o interpretăm. Iar prin istorie putem înţelege viaţa unui individ, sau continua evoluţie a percepţiilor comunităţii în care trăiesc persoanele cu disabilităţi.

13. Aşa cum s-a mai spus *supra*, handicapul a fost interpretat în istorie ca fiind o pierdere, un exemplu al tragediilor pe care le poate trăi un om. Relatările din Evanghelii despre cum Iisus vindecă persoane având diferite boli şi disabilităţi sunt interpretate în mod tradiţional ca ilustrând cum fiinţele umane sunt eliberate şi înzestrate cu putere pentru a duce o viaţă mai bună.

14. În această interpretare, persoanele cu disabilităţi sunt văzute ca fiind neputincioase şi având nevoie de îngrijire. Rezultă de aici că sunt văzute ca obiecte ale caritătii, ca cei care primesc ceea ce alţii dau. Astfel, persoanele cu disabilităţi nu pot întâlni alte persoane în biserici în condiţii de egalitate. Sunt privite ca şi cum n-ar fi pe deplin oameni.

15. Biserica a justificat această părere din diferite perspective teologice. De exemplu, handicapul a fost interpretat ca o pedeapsă pentru păcate, comise fie de persoanele cu disabilităţi, fie de rudele lor aparţinând generaţiilor anterioare. De asemenea, handicapul a fost înţeles ca un semn al lipsei de credinţă, care ar face imposibilă tămăduirea minunată săvârşită de Dumnezeu. Sau ca un semn al activităţii demonice, iar în cazul acesta exorcizarea este necesară pentru a înlătura handicapul. Astfel de interpretări au condus la oprimarea persoanelor cu handicap în biserici. În acest sens, atitudinea bisericilor a reflectat atitudinea din societăţi ca întreg. Structurile opresive din societăţi şi biserici s-au întărit reciproc.

16. Când au apărut noi modalităţi de înţelegere a handicapului în societate, au apărut şi noi modalităţi teologice de a înţelege această problemă în biserici şi în mişcarea ecumenică. Dar bisericile nu şi-au asumat un rol conducător în această privinţă. Chiar dacă în Biblia se poate afla inspiraţie pentru o asemenea abordare, bisericile nu au fost o voce profetică împotriva opresiunii. Mai degrabă, bisericile au urmat în general curentele din societate, adesea cu o evidentă şovăială. Structurile conservatoare din

biserici, legate adesea chiar de instituţiile de caritate ale bisericilor, au susţinut vechile moduri de a interpreta handicapul. Ideile teologice, precum aceea care face legătură între handicap şi pedeapsa dumnezeiască pentru păcate, sunt evidente în orice parte a lumii, şi persoanele cu handicap au fost supuse unei „consilieri pastorale" pentru a înţelege presupusele cauze ale „pedepsei" lor.

17. Când apar în societate noi înţelegeri ale disabilităţilor, interpretările teologice tradiţionale sunt puse sub semnul întrebării. În unele biserici, aceasta a dus la o conştientizare a faptului că persoanele cu handicap nu sunt percepute în condiţii de egalitate. În multe biserici, modurile tradiţionale de a trata persoanele cu disabilităţi au fost văzute ca opresive şi discriminatorii, şi acţiunile îndreptate către acestea s-au mutat dinspre „caritate" înspre recunoaşterea drepturilor lor umane. Schimbarea atitudinilor a dus la noi întrebări şi interpretări. Încet încet s-a realizat faptul că persoanele cu handicap prin experienţa lor pot îmbogăţi înseşi bisericile. În căutarea unităţii şi includerii, unii şi-au dat seama că persoanele cu handicap trebuie incluse în viaţa şi mărturia bisericilor. Acest lucru a fost legat, adesea, de limbajul despre *slăbiciune* existent în Noul Testament, mai ales în cele două Epistole către Corinteni.

18. Dar chiar şi această perspectivă a fost pusă sub semnul întrebării. Chiar este handicapul ceva ce arată *slăbiciunea* în viaţa umană? Nu este aceasta în sine o interpretare opresivă şi limitată? N-ar trebui să facem un pas nou, mai radical? Chiar este handicapul ceva ce limitează? Este adecvat limbajul handicapului ca „pierdere", în pofida faptului că a fost un stagiu al traseului parcurs chiar de persoanele cu handicap? Nu ar fi mai potrivit un limbaj al pluralităţii? A trăi cu un handicap înseamnă a trăi cu *alte* abilităţi şi limitări pe care alţii nu le au? Toate fiinţele umane trăiesc având limitări. Nu este handicapul ceva ce a îngăduit Dumnezeu pentru a construi o lume a pluralităţii, o lume mai bogată? Nu este oare handicapul mai degrabă un dar de la Dumnezeu decât condiţia limitării cu care unele persoane trebuie să trăiască?

19. Asemenea întrebări trebuie să fie luate în considerare foarte serios când se caută o nouă înţelegere teologică a handicapului. Această declaraţie provizorie este un proces în derulare. Nu o să ajungem niciodată la punctul în care să găsim "înţelegerea" teologică. Trebuie să recunoaştem faptul că mâine vom avea perspective teologie diferite de cele pe care le avem astăzi. Principalul scop al unei declaraţii provizorii nu este acela de a impune o anumită înţelegere a handicapului, ci de a ne ajuta să ne angajăm într-o conversaţie continuă. Procesul în sine este important. El poate fi eliberator atât pentru biserici, cât şi pentru persoanele cu handicap.

20. Handicapul este o condiţie umană şi, prin urmare, este ambiguu. Să fii om înseamnă să trăieşti o viaţă care este marcată atât de binele dat de Dumnezeu la creaţie, cât şi de fragmentarea care este o parte a vieţii omeneşti. Având disabilităţi experiem ambele aspecte ale vieţii omeneşti. A interpreta handicapul dintr-una din aceste perspective înseamnă a nega ambiguitatea vieţii şi a crea o sciziune ontologică artificială în centrul înţelegerii pe care o avem despre handicap.

21. Trebuie să lăsăm interpretările diferite sau în opoziţie să coexiste, să se pună sub semnul întrebării şi să se corecteze reciproc. Nu ar trebui să încercăm să creăm o sinteză care ar risipi conflictul dintre diferitele interpretări. Mai degrabă ar trebui să păstrăm tensiunea dintre ele deoarece aceasta menţine procesul în mişcare.

Imago Dei

22. În istoria teologiei creştine, învăţătura că omenirea este creată după chipul lui Dumnezeu a tins să însemne că mintea sau sufletul sunt după chipul lui Dumnezeu, din moment ce aspectul trupesc (corporal sau fizic) al naturii umane ar putea cu greu să reprezinte realitatea incorporală, spirituală a lui Dumnezeu Cel transcendent. N-ar trebui să subestimăm reacţia puternică împotriva idolatriei din creştinismul primar: nici o formă animală sau umană nu trebuie să-L reprezinte pe Dumnezeu Care este invizibil. Cu toate acestea, înrudirea sesizabilă dintre mintea noastră şi Mintea lui Dumnezeu (sau Logos-ul), cuplată cu analogia dintre întruparea Logos-ului lui Dumnezeu în Hristos şi încorporarea sufletului/minţii (nemuritoare) în persoanele umane, au încurajat o interpretare predominant *intelectuală* despre felul cum oamenii sunt creaţi după chipul lui Dumnezeu.

23. Este posibil ca această tendinţă să fi permis uneori acceptarea pozitivă a persoanelor inteligente care aveau disabilităţi fizice: de exemplu Didim cel Orb (sec.IV) a fost supra-numit Didim cel Văzător, pentru că vedea mai profund decât cei cu vedere fizică. Aceasta a încurajat şi răspunsuri pozitive faţă de persoane cu disabilităţi grave şi multiple pe baza faptului că „poţi să le vezi sufletul ivindu-se prin ochi lor”. Dar această înţelegere a naturii umane este de la sine atât elitistă, cât şi dualistă. În cele din urmă tinde să-i excludă pe cei ale căror incapacităţi mentale sau fizice le afectează profund întreaga personalitate şi existenţă.

24. Mai recent, ideea că omenirea este făcută după chipul lui Dumnezeu este înţeleasă ca însemnând că *fiecare* dintre noi este făcut după chipul lui Dumnezeu şi, de aceea, fiecare dintre noi merită să fie respectat în

mod egal. Aceasta este în consonanţă cu ideologiile moderne despre drepturile omului pentru a încuraja pe fiecare în parte să-şi susţină dreptul lor la un loc decent în societate, şi la recunoaşterea demnităţii proprii fiecărei persoane, indiferent de rasă, religie sau deficienţă.

25. Această tendinţă a avut un impact pozitiv în a încuraja respectul pentru cei care nu sunt albi, bărbaţi, întregi trupeşte şi inteligenţi. Dar, de asemenea, a exacerbat prejudecata că toţi ar trebuie să fim perfecţi din moment ce suntem făcuţi după chipul lui Dumnezeu. Eşecul evident în a atinge o asemenea perfecţiune abstractă produce probleme. Cum poate o persoană, care are defecte fizice sau mintale evidente, să fie făcută după chipul lui Dumnezeu? Abordarea modernă a drepturilor poate concura cu atitudinea unor societăţi tradiţionale din trecut, dar valorile orientate după succes ale individualismului modern încurajează o interpretare a noţiunii de *imago Dei,* care nu ţine cont de elemente principale ale teologiei creştine.

26. Expresia pe care o analizăm apare în relatarea creeării lui Adam din *Facere*. Există două elemente importante care trebuie să fie luate în considerare: în primul rând, Adam reprezintă întreagul neam omenesc. Chiar numele Adam înseamnă om-omenire în sensul generic, deoarece creearea Evei din coasta lui reprezintă diferenţierea sexuală în neamul omenesc. În al doilea rând, în timp ce Adam a fost într-adevăr făcut după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, acest fapt a fost umbrit de neascultarea lui, cunoscută în mod clasic drept cădere. Unii teologi, de la început au sugerat că Adam a păstrat chipul, dar a pierdut asemănarea. Important este aici faptul că discuţia teologică coerentă, despre faptul de a fi făcut după chipul lui Dumnezeu, trebuie să fie luată în considerare împreună cu o sensibilitate pentru natura *corporală* a acestui chip şi cu faptul că *toţi* s-au lipsit de slava lui Dumnezeu (Rom. 3, 23).

27. Această reflecţie asupra *Genezei* 1 este confirmată de Noul Testament. Lecturarea epistolelor Sfântului Apostol Pavel arată imediat că dinamica mântuirii depinde de paralela dintre Adam şi Hristos. Adam este „omul cel vechi", Hristos este „omul cel nou" (Rom.5,2; II Cor. 5,17) şi noi toţi (bărbaţi şi femei) suntem în Adam şi potenţial în Iisus Hristos (Rom. 7,1; I Cor. 12,22). Amândoi sunt într-un anumit sens persoane trupeşti. În Hristos noi suntem o creeaţie nouă dar, precum în Adam toţi mor, aşa şi în Hristos toţi vor învia. Într-un anumit sens, Hristos singur este adevăratul chip al lui Dumnezeu – chipul lui Dumnezeu în Adam (umanitatea cea veche) a fost întunecat. Deci noi suntem după chipul lui Dumnezeu dacă trăim în Hristos[26].

[26] A nu se considera că cei nebotezaţi nu ar fi după chipul lui Dumnezeu, aşa cum s-ar putea deduce în mod greşit şi din slujba Sfintei Taine a Botezului din cauza redării a doi termeni distincţi în limba greacă : *eikon* şi *morphe* cu acelaşi cuvânt în limba română: *chip*. Într-adevăr, textul slujbei

28. Dacă Hristos este adevăratul chip al lui Dumnezeu, atunci trebuie să punem întrebări fundamentale despre natura lui Dumnezeu, după al Cărui chip este. În centrul teologiei creştine se află critica succesului, a puterii şi a perfecţiunii, şi respectarea slăbiciunii, a neputinţei şi a vulnerabilităţii.

29. A fi în Hristos înseamnă a fi în Trupul lui Hristos. Aceasta este o imagine trupească – un trup este compus din multe părţi, fiecare dintre ele aduc diferite slujiri întregului (I Cor. 12; Rom. 12). Într-adevăr, părţile slabe, chiar şi acele părţi ale corpului de care ne jenăm şi pe care le acoperim (vezi originalul grecesc al I Cor.12,23), sunt indispensabile şi trebuie să fie cinstite în mod special, iar contribuţia lor originală să fie recunoscută. Mai mult, aceasta este o imagine fizică – şi realitatea fizică a fost aceea că în existenţa Sa trupească, Hristos a pătimit, a fost rănit[27] [*disabled* în orig.] şi condamnat la moarte. Unele aspecte ale chipului lui Dumnezeu în Iisus Hristos pot fi reflectate doar în Biserică în calitate de Trup al lui Hristos prin includerea totală şi cinstirea acelora care au trupurile afectate.

30. De aceea susţinem faptul că teologia creştină trebuie să interpreteze *imago Dei* dintr-un punct de vedere hristologic şi soteriologic – opera mântuitoare a lui Hristos pentru lume – realitate care ne duce dincolo de obişnuitele perspective creaţioniste şi antropologice.

Teologia creştină trebuie să-şi însuşească o înţelegere non-elitistă, inclusivă a Trupului lui Hristos ca paradigmă a înţelegerii *imogo Dei*.

Fără încorporarea deplină a persoanelor care pot contribui prin experienţa handicapului, Biserica se va lipsi de slava lui Dumnezeu, şi nu va putea pretinde că este după chipul lui Dumnezeu.

Tainei Sf. Botez face distincţie clară între chip-*eikon* şi formă- *morphe* (şi verbul derivat). În rugăciunea pe care preotul o rosteşte în taină, înainte de sfinţirea apei, el se roagă Preasfintei Treimi (ecfonisul este "… preasfânt numele Tău, al Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh) - omul este "*imago Trinitatis*"- rostind cuvintele : "Şi fă să ia chip [***formă***] Hristosul Tău în acesta ce se va naşte din nou…"; textul original este : "Kai ***morphoson*** sou ton Christon, en to mellonti anagennasthai…"(Mikron Euchologhion, e agiasmatarion, Ekdosis, Apostolikes Diakonias tes Ekklesias tes Ellados, en Athenais, 1962, p.71. "Omul se cufundă în apa Botezului ca o "materie a*morfă* şi fără chip"- *hyle aneidos kai amorphos* şi iese afară "purtând chipul" frumos al lui Hristos". "Suntem modelaţi şi imprimaţi şi viaţa noastră amorfă şi nedefinită primeşte o formă şi o definire". "Prin Botez, Mirungere, Euharistie şi restul vieţii spirituale ne încorporăm în Hristos, primim existenţa creştină, adică hristocentrică şi hristo*morfă*, precum şi *forma* şi viaţa corespunzătoare. În acest mod, "Tatăl găseşte pe feţele noastre însăşi *forma - morphen - formam* Fiului" Său şi "recunoaşte în noi mădularele Celui Unul Născut" al Său". "Natura omului ia *forma*, cu alte cuvinte constituţia şi funcţiile naturii umane îndumnezeite a lui Hristos". (referinţe la Sf.Nicolae Cabasila în: Panayotis Nellas, *Omul animal îndumnezeit*, Ed.Deisis, Sibiu, 1994, pp.85-87. Dacă am simplifica am spune că *eikon* ţine de ontologia umanului, este dar dumneziesc, în timp ce a primi *morphe* este echivalentul asemănării cu Dumnezeu, îndumnezeirea nefiind altceva decât hristo*morfizarea* noastră.(**n.tr.)**

[27] *disabled* în original (n.tr.)

Fără perspectiva adusă de cei care au experienţa handicapului, unele dintre cele mai profunde şi distinctive elemente ale teologiei creştine ar fi uşor de falsificat şi de pierdut.

31. *„Când oricare dintre noi, sau un grup format din unii dintre noi, este exclus din lipsa vreunei abilităţi, suntem împiedicaţi de la a folosi darurile date de Dumnezeu nouă pentru a face deplin Trupul lui Hristos. Să alcătuim împreună frumosul mozaic pe care îl doreşte Dumnezeu."* (Norma Mengel despre bolile mintale)

32. Studiul Bibliei, ca sursă a reflecţiei în teologia creştină şi ca revelare a scopului lui Dumnezeu şi cunoaşterea Creatorului, ne face să avem certitudinea că am acceptat şi că am fost acceptaţi de un Dumnezeu al iubirii. Dumnezeu este Cel care ne încurajează să trăim în lumina Fiului Său cu greşelile noastre, necazurile şi disabilităţile noastre. Profetul Isaia Îl arată pe Cel ce a luat asupra Sa toate suferinţele noastre (Is. 53, 4-6). Dumnezeul care „nu caută la faţa omului" (Gal.2,6) îi acceptă pe toţi la sânul Său, bărbaţi sau femei, indiferent de condiţiile lor fizice sau mintale.

Disabilităţi şi tămăduire

33. Scriptura vorbeşte nu numai de Dumnezeu Cel care Se identifică cu suferinţa umană, dar şi de Cel ce slujeşte pentru a tămădui şi a reda integritatea. Cum se raportează aceasta la mărturia continuă a persoanelor cu disabilităţi? Nu putem aborda relaţia dintre vindecare şi handicap fără a pune următoarele întrebări: Ce înseamnă să vorbeşti despre chipul lui Dumnezeu în relaţie cu persoanele cu handicap? Dacă chipul este descris ca un „trup perfect" sau ca „raţiune perfectă", cum ar putea persoanele cu handicap să aibă un asemenea chip al lui Dumnezeu? Care este relaţia dintre limbajul nostru teologic şi practică cu privire la problema handicapului? Ce proporţie a limbajului medical şi social care îi tratează pe oamenii cu handicap ca obiecte determină atât conceptele teologice academice, cât şi atitudini generale despre şi orientate spre persoanele cu handicap, văzându-le ca obiecte ale milei, iertării şi tămăduirii? În ce măsură avem o înţelegere holistică a vindecării care să integreze planurile moral, duhovnicesc şi fizic? Mai mult, dorim să punem întrebări despre ce înseamnă să numeşti Biserica Trupul lui Hristos. Pot fi incluse şi persoanele care au handicap al vederii sau paralizie cerebrală? Cu toate că mulţi creştini refuză conştient să facă o legătură între handicap şi păcat (care de asemenea include suferinţa), unele dintre atitudinile lor par să reflecte o astfel de legătură.

34. *„De aceea, acum când încercăm să vorbim despre chip, vorbim despre un lucru necunoscut, un chip pe care nu numai ca nu l-am cunoscut vreodata in timpul vietii noaste, dar nici acum nu-l cunoastem. Tot ce avem acum despre acest chip sunt simple concepte – chipul lui Dumnezeu!... Dar Adam a avut o raţiune luminată, o adevărată cunoaştere a lui Dumnezeu şi o voinţă tare de a-L iubi pe Dumnezeu şi pe aproapele."* (Luther)

35. Dintr-o perspectivă a handicapului în sensul unei hermeneutici a suspiciunii, este evident că persoanele care au o oarecare formă de handicap nu pot accepta chipul lui Dumnezeu definit astfel. De exemplu, persoanele cu o formă de handicap mintal sau handicap la învăţătură vor fi descalificate din calitatea de fiinţe umane pentru că ei nu vor reflecta definiţia chipului lui Dumnezeu ca suflet, ca raţiune sau facultate de a judeca. O hermeneutică a suspiciunii nu poate accepta chipul lui Dumnezeu sau sufletul ca raţiune sau ca facultate de a judeca. Este evident, de asemenea, că aceste interpretări ale chipului lui Dumnezeu sau ale sufletului ca raţionalitate nu corespund altor concepţii despre lume, de exemplu celei africane.

36. Definiţiile tradiţionale ale tămăduirii, integrităţii şi sfinţeniei (bazate pe o anumită antropologie teologică despre Dumnezeu, chipul lui Dumnezeu, şi trupul lui Hristos care, în schimb, se bazează pe imagini culturale ale frumuseţii şi perfecţiunii cu privire la chipul lui Dumnezeu şi trupul lui Hristos) nu sunt deloc de ajutor, mai ales în timpul săvârşirii Euharistiei. Câteodată, asemenea teologii tratează tămăduirea ca pe o metaforă, folosind modalităţi foarte exclusive şi dureroase pentru persoanele cu handicap.

37. În cazul handicapului, se crede adesea că tămăduirea înseamnă fie să rezolvi problema ca şi cum ar fi fost un virus contagios, fie promovarea suferinţei ca virtute, fie un mod de a dobândi o credinţă mai mare în Dumnezeu. Asemenea interpretări teologice ale tămăduirii accentuează fie „vindecarea", fie „acceptarea" unei situaţii.

38. Alte definiţii ale tămăduirii fac o clară distincţie teologică între tămăduire (*healing*) şi vindecare (*curing*). Tămăduirea se referă la înlăturarea sistemelor opresive, în timp ce vindecarea înseamnă refacerea fiziologică a trupului fizic. Pentru unii teologi, slujirea lui Iisus a fost aceea de a tămădui, nu de a vindeca.

39. În acest fel de teologie, handicapul este o structură socială iar tămăduirea este înlăturarea barierelor sociale. Din aceste perspective, relatările despre tămăduiri cuprinse în Evanghelii urmăresc mai întâi reabilitarea persoanelor în comunităţile lor şi nu vindecarea lor fiziologică. De exemplu, bărbatul cu lepră din Marcu 1,40-45 care Îl roagă pe Iisus să-l cureţe, de fapt Îi cere în primul rând să fie reintegrat în comunitate. În

acelaşi mod, în Marcu 2,1-12, Iisus l-a întâlnit pe paralitic şi i-a iertat păcatele.

40. A ierta păcatele înseamnă aici înlăturarea stigmatului impus de o cultură în care disabilităţile erau asociate cu păcatul. De aceea acest om era ostracizat ca păcătos şi nevrednic de a primi acceptarea societăţii sale. În relatările acestor tămăduiri, Iisus înlătură în primul rând barierele sociale pentru a crea comunităţi accesibile şi primitoare.

41. Din această perspectivă, vestea bună a Evangheliei este că ea creează comunităţi inclusive, punând sub semnul întrebării sistemele şi structurile opresive şi inumane. De exemplu, africanii ar putea spune că teologii care urmăresc această linie de cercetare se angajează într-un reducţionism teologic al tămăduirii dintr-un punct de vedere ştiinţific. O concepţie ştiinţifică apuseană ar putea spune că problemele medicale descrise în relatările biblice nu puteau fi vindecate din punct de vedere fiziologic prin intervenţie divină. Unii teologi ar spune chiar că existenţa unor astfel de tipuri de tămăduire a luat sfârşit odată cu apariţia medicinii ştiinţifice apusene.

42. Trebuie notat faptul că Iisus nu a făcut o distincţie între restaurarea socială şi tămăduirea fizică. Ambele s-au întâmplat întotdeauna când a avut loc o tămăduire. În consecinţă, ansamblul relaţiei dintre sănătate, mântuire şi tămăduire este un imperativ pentru o interpretare teologică completă a handicapului. Aceasta cere un discurs teologic diferit despre trupul lui Hristos şi despre chipul lui Dumnezeu din perspectiva persoanelor cu handicap.

43. Relatările biblice ale tămăduirilor sunt surse importante pentru o interpretare teologică a handicapului. Dar este important să încercăm să ne angajăm într-o astfel de cercetare fară să cădem într-o altă capcana teologică: ceea ce Nancy Lane numeşte "teologia victimei" – "*victim theology*". Teologiile victimei tind : să blameze persoanele pentru lipsa lor de credinţă, răspunzătoare de faptul că disabilităţile lor nu au fost tămăduite; să acuze persoanele respective că posedă demoni, care trebuie să fie exorcizaţi; să spună că prin suferinţa persoanelor cu handicap Dumnezeu Îşi arata slava şi puterea Sa; sau consideră că handicapul este consecinţa păcatelor părinţilor sau chiar a persoanelor în cauză.

44. Teologiile victimei "… plasează răspunderea pentru tămăduire asupra persoanei cu handicap, generând în continuare suferinţă şi înstrăinare faţă de comunităţile de credincioşi."(Lane)

45. Pentru persoanele cu handicap, legătura dintre handicap şi tămăduire este atât ambivalentă, cât şi ambiguă. În timp ce pentru alţi teologi există o definiţie clară a tămăduirii, evidentă în Biblie, pentru persoanele cu handicap, tămăduirea este ceva experimental, relativ,

ambivalent, ambiguu şi neîntrerupt. Însănătoşirea poate aduce bucurie şi uşurare. Poate aduce, de asemenea, durere, frustrare, şi serioase probleme de teologie.

46.O înţelegere incorectă a tămăduirii în general şi a relatărilor biblice despre tămăduiri în special fac foarte dificile discuţiile despre tămăduire relativ la handicap. Este evident că principalul pericol care trebuie evitat este acela de a trata tămăduirea, în special cea cu privire la handicap, pentru a justifica concepţia noastră favorită despre tămăduire fără nici o referire la *raison d'etre* a teologiei creştine. A vorbi despre tămăduire fie din punctul de vedere al emancipării socio-economice, fie din perspectiva recuperării fizice, fie din perspective psihologice/ spirituale, înseamnă să se folosească argumente bazate pe speculaţie privind modul şi cauza tămăduirilor săvârşite de Domnul nostru Iisus Hristos.

47.O formulare teologică a tămăduirii cu privire la handicap trebuie făcută cu referire la *istoria mântuirii*. Istoria mântuirii este definită aici ca revelarea de Sine a lui Dumnezeu în trecut, în prezent şi în viitor prin evenimente şi acte prin care Dumnezeu transformă, preamăreşte, reînnoieşte, împacă şi eliberează creaţia Sa şi tot ce cuprinde aceasta, făcînd-o posibilă prin lucrarea Duhului Sfînt. O asemenea teologie este evidentă în Sfînta Scriptură.

48. Încercarea de a oferi o definiţie a tămăduirii din perspectiva handicapului este împotriva fundamentelor istoriei mântuirii. Dar este necesar să se ofere şi o definiţie de lucru, pe baza căreia să fie definită şi tămăduirea. În *Geneză* 1:25b Dumnezeu a declarat creaţia ca fiind bună foarte. Era bună deoarece Dumnezeu a hotărît istoria mântuirii în creaţia pe care El continuă să o transforme, reînnoiască, împace şi elibereze. Actele creatoare şi mîntuitoare ale lui Dumnezeu sunt simultane. O analogie cu trupul ne va ajuta să înţelegem mai bine acest fapt. Când suntem sănătoşi există în trupurile noastre anticorpi care să prevină îmbolnăvirea, şi care să producă şi mai mulţi anticorpi care să lupte cu viruşii şi bacteriile care ne-ar îmbolnăvi.

49.Handicapul din perspectiva acestei înţelegeri teologice este o negare a bunei intenţii a lui Dumnezeu faţă de creaţia sa. Neputinţa în toate formele şi cauzele sale este o negare a bunei intenţii a lui Dumnezeu. În mod similar, toate atitudinile negative, sistemele şi structurile care exclud şi aşează obstacole, sau contribuie în orice fel la excluderea persoanelor cu handicap nu adeveresc buna intenţie a lui Dumnezeu cu creaţia Sa.

50. Prin urmare, tămăduirea este un act, un eveniment, un sistem şi o structură care promovează lucrările lui Dumnezeu de întărire, reînnoire, reconciliere şi eliberare, pentru a se opune negării scopului pozitiv al creaţiei. De aceea, întreaga contribuţie a relatărilor despre tămăduirile din

Noul Testament este de a arăta sau a servi ca semne ale istoriei mântuirii. Dumnezeu doreşte acceptarea şi includerea fiecăruia într-o comunitate a interdependenţei, unde fiecare îl sprijină şi îl edifică pe celălalt, şi unde fiecare îşi trăieşte viaţa pe deplin, în conformitate cu circumstanţele respective şi spre slava lui Dumnezeu. Fiecare fiinţă este un dar

51. Orice viaţă este un dar de la Dumnezeu, fiind parte integrantă a creaţiei. Citim în *Geneză* (1:31) că după ce Dumnezeu a creat cerul şi pământul şi toate formele de viaţă, a văzut că "… *toate erau foarte bune*". El nu a spus că erau "perfecte". Odată cu suflarea de viaţă, Dumnezeu a înzestrat fiecare persoană cu demnitate şi valoare. Credem că umanitatea este "*creată după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu"* (Gen.1:26), şi că fiecare fiinţă umană întruneşte aspecte ale naturii divine, dar nici unul dintre noi nu Îl reflectă pe Dumnezeu deplin sau complet. A fi după chipul lui Dumnezeu nu înseamnă doar a avea această asemănare, ci posibilitatea de a deveni aşa cum doreşte Dumnezeu.

52. Această menire îi include pe toţi oamenii, oricare ar fi aptitudinile sau afecţiunile lor. Înseamnă că fiecare fiinţă umană este înzestrată de la naştere şi are ceva de oferit de care alţii au nevoie. Aceasta poate însemna chiar simpla prezenţă, capacitatea de a reacţiona la atenţia acordată, de a arăta un semn de apreciere şi iubire faţă de alţi oameni. Fiecare are ceva unic cu care să contribuie (I Cor.12:12-27) şi acel ceva ar trebui considerat un dar. Nu putem vorbi despre această "înzestrare" fără a vorbi, de asemenea, despre limitele fiecărei persoane. Acestea din urmă sunt baza interdependenţei noastre şi a dependenţei de Dumnezeu, indiferent de caracterul aptitudinilor noastre. Faptul de a trăi în această interdependenţă ne deschide unul faţă de altul şi spre o mai profundă şi mai onestă autocunoaştere, şi astfel devenim fiecare mai umani, mai dedicaţi comuniunii, oglindind mai bine *imago Dei* pe care o purtăm.

53. În afară de darurile înnăscute ale capacităţii de a fi în relaţie, inerente oricărei persoane, majoritatea oamenilor cu disabilităţi au alte daruri cu care contribuie la viaţa comunităţii şi a Bisericii. Acestea sunt la fel de variate pe cât sunt de diferite părţile corpului uman, dar toate sunt necesare întregului. Includ aptitudini naturale de mişcare şi percepţie ; talente şi abilităţi dezvoltate prin educaţie si pregătire în domenii cum ar fi: disciplinele academice, religie, ştiinţă, afaceri, atletism, tehnologie, medicină şi arte. În timp ce multe daruri sunt fructificate pe tot parcursul vieţii, există posibilitatea ca unele să nu fie niciodată actualizate datorită circumstanţelor, inclusiv din cauza prezenţei handicapului. Avem nevoie unul de altul pentru ca darurile noastre să fie descoperite. O persoană care a suferit respingere sau care nu a fost apreciată ar putea să nu arăte sau să nu împărtăşească multe din darurile sale sau contribuţia sa pentru umanitate,

dacă nu i se arată o acceptare deplină şi o iubire necondiţionată. În relaţiile noastre avem datoria să descoperim darurile fiecăruia astfel încât potenţialul fiecărei persoane să fie folosit şi Dumnezeu să fie slăvit.

54. Persoanele cu disabilităţi şi de asemenea, familiile lor, prietenii şi cei care le îngrijesc, pot avea şi ei daruri de împărtăşit, dobândite în urma convieţuirii cu handicapul. Persoanele cu disabilităţi ştiu ce înseamnă să li se shimbe viaţa radical. Ne găsim în acel spaţiu liminal aflat între ceea ce este cunoscut şi ceea ce este încă necunoscut, capabili doar să ascultam şi să aşteptăm. Am înfruntat teama şi moartea şi ne-am cunoscut propria noastră vulnerabilitate. L-am întâlnit pe Dumnezeu în acel întuneric gol, unde am realizat că nu mai "stăpâneam situaţia" şi am învăţat să ne bazăm pe prezenţa şi grija lui Dumnezeu. Am învăţat să primim cu recunoştinţă şi să dăm cu voie bună, să fim capabili de a aprecia momentul prezent. Am învăţat să ne adaptăm la situaţii noi, la un nou mod de viaţă, nefamiliar; să fim novatori, să ne folosim imaginaţia pentru a rezolva probleme noi. Putem fi mobili. Ştim ce înseamnă să trăieşti în ambiguitate şi în plin paradox, iar răspunsurile simpliste şi certitudine nu ne ajută. Am ajuns să avem îndemânare în domenii pe care nu speram să le stăpânim vreodată. Am devenit experţi pe neaşteptate, având abilităţi şi cunoştinţe speciale de împărtăşit comunităţii mai largi şi bisericii.

55. În timp ce persoanele cu disabilităţi sunt înzestrate *cu* daruri, şi noi suntem chemaţi să *fim* ofrandă, să ne consacrăm lucrării Domnului. Dumnezeu ne doreşte întru totul, doreşte, de asemena, ca noi să dăruim totul, să nu păstrăm nimic pentru noi, inclusiv handicapul (afecţiunea). Nu este ceva de care să ne ruşinăm, sau să ţinem ascuns cu orice preţ. Pentru o persoana cu handicap, neputinţa este un atribut inclus ca parte a oferirii de sine "sfântă şi bine-primită". Cu toate acestea, la fel cum ar fi greşit să negăm realitatea handicapului ca parte a vieţii noastre, tot aşa ar fi greşit să atribuim mai multă cinste şi recunoaştere contribuţiilor unei persoane doar pentru că se întâmplă ca el sau ea să aibă un handicap.

Provocări la adresa teologiei

56. Partea acestei declaraţii care s-a ocupat cu o înţelegere teologică s-a opus oricăror tendinţe reducţioniste în felul nostru de a interpreta relatările despre tămăduirile minunate din Evanghelii. Ne provoacă să ne facem gândirea teologică atât de largă, atât de comprehensivă, încât orice aspect al vieţii umane să se raporteze la harul mântuitor al lui Hristos Domnul. Iisus a venit pentru ca noi să avem viaţă şi să o avem din belşug

(In.1:10) şi în El toate se vor uni (Efes.1:10). Această viziune a unităţii în Iisus Hristos ne provoacă să spunem nu oricarei forme de reducţionism şi să privim viaţa în deplina sa bogăţie şi complexitate. Întreaga teologie este *theologia viatorum,* o teologie a parcursului, şi de aceea, această declaraţie poate fi doar una provizorie. În legatura cu handicapul, teologia este provocată să vorbească despre Dumnezeu, despre credinţă şi viaţă într-un mod deschis spre viitorul care îi aparţine lui Dumnezeu- care ne poate surprinde pe toţi, şi uneşte şi transcede orice existenţă umană. O înţelegere teologică a handicapului trebuie să interpreteze această problemă în contextul istoriei *neîncheiate* a mântuirii săvârşite de Dumnezeu.

57. Persoanele cu disabilităţi, în special cele cu probleme de învăţare, deranjează şi tulbură ordinea acceptată în multe societăţi. Acestea modifică concepţiile omeneşti despre perfecţiune, scop, recompensă, răsplată, succes şi statut; ei distorsionează, de asemenea, imaginea unui dumnezeu care răsplăteşte virtutea cu sănătate şi prosperitate. Reacţiile la aceste tulburări pot fi mila manifestată prin acte de caritate, sau ostracizare (acţiunea de a le îndepărta pentru a fi ascunse vederii şi minţii), şi/sau frică. Oricare ar fi mobilul reacţiei, persoanelor cu handicap nu li se oferă nici un loc însemnat în societate.

58.Prezenţa handicapului în viaţa noastră provoacă în mod direct principiile şi stereotipurile dobândite în timp. Adesea noi ascundem realitatea handicapului într-un giulgiu al tăcerii, sau răspundem cu o milă înjositoare, bătaie de joc sau ură. Felul în care ne purtăm cu persoanele cu handicap este esenţial pentru mesajul Crucii.

59. În calitate de creştini, noi adorăm un Dumnezeu care S-a întrupat şi S-a răstignit nemişcat şi [aparent] neputincios (*incapacitated*) pe Cruce. Noi avem un Dumnezeu al vulnerabilităţii şi al pătimirii. Totuşi, adesea alegem să trecem sau să uităm de răstignire, preferând să privim direct spre înviere. Hristos a înviat din morţi cu rănile Sale. De asemenea, Îl descoperim în rănile noastre şi Îi discernem prezenţa în vulnerabilitatea şi în curajul nostru de a trăi viaţa ce ne-a fost dăruită.

60.Pentru noi creştinii, Crucea lui Hristos este un simbol al vieţii. Când Cuvântul S-a făcut trup (In.1:14) a fost asumat trupul zdrobit al umanităţii. Chiar atunci când Hristos a înviat din morti, a înviat *cu* rănile pe care le-a avut pe Cruce (Lc.24:36-39). Şi, când Sf.Ap.Pavel şi-a mărturisit propriul său ghimpe în trup, i s-a descoperit că puterea lui Dumnezeu se desăvârşeşte în slabiciune (IICor.12:7-8). Într-adevăr, cu mult timp înaintea tămăduirilor minunate din Evanghelie, poate cea mai timpurie relatare a faptului că poate fi auzit cuvântul Lui Dumnezeu prin intermediul handicapului, este exemplul vorbirii lipsite de claritate a lui Moise (Exod 4:10-17). Aici avem pilda unei persoane cu o anumită disabilitate, care este

aleasă de Dumnezeu - nu doar în pofida disabilităţii sale, ci *cu* disabilitatea sa - pentru a fi conducătorul poporului lui Israel.

61. În sfârşit, la Cina cea de Taină şi la liturghiile noastre care actualizează acel eveniment, repetăm cuvintele lui Hristos având înaintea noastră, pentru viaţa lumii, Trupul Său rănit şi suferind (*disabled*): "*Luaţi, mâncaţi; acesta este Trupul Meu, care se frânge pentru voi".* (Mt.26,26).

62.În conformitate cu afirmaţia Sf.Ap.Pavel : "*avem comoara aceasta în vase de lut*" (IICor.4:7). Comoara este ascunsă în trupurile noastre. Dumnezeu a luat pământ şi l-a transformat în lut. Suflarea sau duhul lui Dumnezeu era în vasele de lut. Comoara este ascunsă în normalitate, chipul lui Dumnezeu în oamenii de rând. Referinţa Sf.Ap.Pavel la Cuvântul creator al lui Dumnezeu din versetul anterior *"Strălucească din întuneric lumina"* subliniază referinţa la creaţiei. Comoara este lumina dumnezeiască care a strălucit în inimile noastre spre a ne dărui cunoaşterea măreţiei lui Dumnezeu de pe faţa lui Iisus Hristos.

63. Slujirea copiilor şi adulţilor cu handicap ne oferă mai mult decât şansa de a ajuta aproapele. Ne pune sub semnul întrebării cultura noastră unde chipul lumesc (mai degrabă decât chipul lui Dumnezeu) este o prioritate, unde perfecţiunea ideală este preţuită iar slăbiciunea criticată, şi unde doar virtuţile sunt evidenţiate iar lipsurile sunt ascunse. Noi trebuie să dăm mărturie despre centralitatea şi vizibilitatea Crucii în viaţa noastră.

64.O altă provocare fundamentală la adresa teologiei este atitudinea faţă de prezenţa handicapului în viaţa noastră dominată de o înţelegere greşită a iertării. Concepţii eronate aparţinând trecutului, afirmate adesea în Scripturile iudeo-creştine şi confirmate de-a lungul istoriei creştine, ne-au determinat câteodată să asociem handicapul cu ruşinea, păcatul sau lipsa de credinţă. Acesta este un mit dificil de eliminat. Când suntem tentaţi să considerăm handicapul ca o pedepsă sau ca o încercare din partea lui Dumnezeu, trebuie să gândim diferit. Când familiile sunt doborâte de asemenea sentimente impuse lor de atitudinea culturală, noi trebuie să-i conştientizăm pe ei şi pe noi de realitatea învăţată de Hristos. Când Hristos a fost întrebat despre bărbatul orb din naştere, El a răspuns:

Nici cei cu disabilităţi, nici familiile lor n-au păcătuit. Dar persoanele cu handicap s-au născut în această lume pentru ca întru ei să se arate lucrările lui Dumnezeu (In.9:3, parafrazare).

65.Fiecare dintre noi s-a născut aşa cum este - cu darurile pe care fiecare dintre noi le are, dar şi cu insuficienţele noastre - astfel ca lucrările lui Dumnezeu să poată fi văzute în noi. Când ne gândim la iertare, foarte des ne referim la vină şi la răscumpărare. Dar în limba greacă modernă echivalentul pentru iertare este cuvântul *synchoresis*. Literal înseamnă "a potrivi împreună" (*syn-chore-sis*), "a împărţi acelaşi spaţiu" sau "a face loc

pentru toată lumea". Este posibil ca o asemenea înţelegere să ne ajute să disociem handicapul de păcat şi vină.

Lupta împreună cu persoanele cu handicap pentru deplina lor reabilitare

66. La începutul secolului al XXI-lea, la fel cum a fost înainte de era creştină, segmentele populaţiei care sunt inapte să concureze sau să execute la nivelul cerut de societate sunt anulate ca persoane, dispreţuite sau în termeni mai actuali sunt puse la index. Printre acestea o mare proporţie o reprezintă persoanele cu disabilităţi de ordin senzorial, motor sau mintal.

67. Le vom găsi locuind în oricare dintre marile oraşe ale lumii: bărbaţi şi femei de toate vârstele, naţionalităţile, culorile, culturile şi religiile, care, pentru că au un handicap, trăiesc într-o sărăcie lucie, foamete, dependenţă, suferind de boli care puteau fi prevenite şi de violenţă din partea celor "apţi".

68. Misiunea Bisericii în acest nou secol este accea de a fi orientată spre realitatea umanităţii după chipul unui Iisus suferind (*disabled*) – spre realitatea persoanelor cu handicap care sunt respinse şi abandonate.

69.Este foarte dureros faptul că bisericile nu s-au ocupat mai serios de suferinţa celor marginalizaţi, săraci, orbi, surzi, limitaţi fizic şi mintal. Noi nu avem nevoie de îndurarea sau milă, ci de înţelegerea plină de compasiune şi de oportunităţi pentru a fi dezvoltate vocaţiile, posibilităţile şi abilităţile.

70.Complementar cu eforturile lor de a menţine pacea, de a conserva mediul înconjurător, de a asigura egalitatea femeii, drepturile copilului şi grija pentru bătrâni, bisericile şi creştinii ar trebui să includă pe agendele lor şi lupta pentru deplina reabilitare a persoanelor cu handicap. "*Adevărat zic vouă : întrucât aţi făcut unuia dintre aceşti foarte mici* [umili, suferinzi] *fraţi ai Mei, Mie Mi-aţi făcut*". (Mt.25:40)

71. În ultimii 20 de ani atitudinile pozitive cu privire la handicap şi la persoanele cu handicap s-au înmulţit în bisericile şi în instituţiile creştine. Chiar dacă sunt departe de a fi răspândite peste tot această dezvoltare este binevenită.

72.Dar este important să fim conştienţi că în unele părţi ale lumii şi în unele biserici a avut loc recent o întoarcere fie către protecţie exagerată, fie către dispreţuirea persoanelor cu handicap. În unele locuri, am fost manipulaţi de grupuri evangheliste. Chiar mai rău decât a fi ignorate, manipularea persoanelor cu handicap ar putea deveni noul păcat al Bisericii.

Biserica pentru toţi: comunitatea

73. Este posibil ca atunci când Iisus a asemănat Împărăţia lui Dumnezeu cu un împărat care pregăteşte un banchet pentru prietenii Săi, să

Se fi referit la textul din Isaia 25:6-7. Mulţi oameni care trăiesc ei înşişi cu un handicap, sau cei dragi ai lor simt câteodată că un văl a fost aruncat peste vieţile lor, şi că sunt consideraţi o ruşine pentru comunitatea lor! Potrivit variantei mateiene a acestei parabole, invitaţii prezumtivi ai împăratului sunt prea prinşi în treburile lor personale pentru a lua în consideraţie invitaţia. Dar împăratul nu amână banchetul. În locul primilor poftiţi, el invită pe oricine se nimereşte să fie pe aproape în acel moment. Iisus nu a afirmat că împărăţia lui Dumnezeu era pentru o lume viitoare, ci El a spus că "*Împărăţia lui Dumnezeu este printre voi*". Este o realitate prezentă, trebuie să-i răspundem acum. Nu mai este vorba de convocarea elitei; ci mai degrabă este cerută prezenţa tuturor celor care au fost ignoraţi, uitaţi şi lăsaţi afară. Atunci când toţi sunt invitaţi la acest ospăţ, la această biserică, lista va include oamenii cu probleme fizice şi mintale, şi cu boli cronice. Cum ar fi afectat cultul nostru dacă în loc să-i invităm doar pe cei al căror comportament, limbaj şi preferinţe le cunoaştem, i-am invita pe toţi ? Care este mesajul pentru comunitatea de credincioşi astăzi?

74.Cea mai evidentă expresie a adunării comunităţii este cultul său comun. Pentru ca liturghia să reprezinte cu adevărat lucrarea oamenilor şi să cuprindă participarea tuturor celor adunaţi pentru cult, s-ar putea să avem nevoie să ni se amintească ceea ce Dumnezeu a zis cu mult timp în urmă: "*Lărgeşte locul cortului tău şi-al pânzelor lui, bate ţăruşii, nu te scumpi; lungeşte-ţi funiile, ţăruşii ţi-i întăreşte*" pentru ca să fie loc pentru toţi (Is.54:2). S-ar putea să fie necesar să re- configurăm spaţiul nostru, să ne re-imaginăm cum slujim liturghia, să re- considerăm rolul pe care fiecare persoană îl deţine. Atât drama liturghiei cât şi drama handicapului au legătură cu fragilitatea vieţii noastre şi cu dependenţa noastră de Dumnezeu! Trebuie să fim capabili să includem toate strădaniile noastre cult, astfel încât simbolurile liturghiei să fie pline de înţeles pentru noi. În mod simbolic aceasta este masa ospăţului lui Dumnezeu. Am făcut noi oare posibil ca toţi cei ce doresc să ajungă acolo, să participe la ospăţ şi să ia parte la discuţii? Va exista un loc pentru fiecare în aceast organism reunit? Pentru a ne asigura că toţi pot participa la cult înseamnă că trebuie să ne gândim cum experienţa noastră şi semnificaţia liturghiei angajează întreaga persoană-mişcările fuzice, simţurile *şi* intelectul. Persoanele cu probleme de învăţare răspund întregii adunării. Ei percep implicarea reală şi autentică a celor din jurul lor, şi răspund acelei dăruiri.

75. În propovăduirea şi cultul nostru este atribuită o deosebită importanţă cuvintelor, în special în tradiţiile protestante. "Cuvîntul" lui Dumnezeu este o parte importantă, chiar vitală, a credinţei noastre. Textele biblice ne fac cunoscuţi oameni şi evenimente, relatează istoria relaţiei lui Dumnezeu cu lumea, ne învaţă despre căile lui Dumnezeu şi ne îndrumă

viaţa astăzi. Predicile, rugăciunile şi imnurile pot stimula mintea noastră şi pot atinge adâncurile inimilor noastre, pentru ca să ne provoace, să ne inspire şi să ne mângîie. Cuvintele pe care le folosim au puterea de a crea imagini şi de a defini identităţile şi relaţiile noastre. Dar prea adesea acestea *nu* au mai adus veşti bune sau mesaje de speranţă pentru persoanele cu disabilităţi. Într-adevăr, foarte adesea, copiii şi adulţii cu probleme de învăţare pot fi excluşi de la o participare deplină "pentru că ei nu înţeleg". Aceştia, alături de oamenii săraci, fără adăpost, bolnavi, în închisori sau care se luptă cu viciile, sunt foarte des pomeniţi la persoana a III- a, "aceia" in textele şi rugăciunile folosite frecvent de biserici. Sună ca şi cum aceşti oameni nu ar fi parte integrantă a adunării. Trebuie să monitorizăm modelele noastre de exprimare ce creează o relaţie "noi/ei" care stigmatizează persoana cu handicap ca pe cineva din exterior, celălalt.

76. Şi metaforele pot înstrăina pe unii dintre fraţii şi surorile noastre. A pune semnul egaliltăţii între lipsa de compasiune, lipsa dispoziţiei de a asculta, sau lipsa soluţionării faptului de a fi orb, bolnav mintal, surd sau paralizat înseamnă dispreţ şi lipsire de putere. Prin articularea calităţilor sau identităţii noastre în termeni care dispreţuiesc persoanele care trăiesc cu astfel de afecţiuni fizice sau mentale, noi ne aliem împotriva lor; îi dăm afară. Se poate ca în mod neintenţionat să proiectăm asupra lor ceea ce este înspăimântător sau rău în noi şi să îi îndepărtăm ca pe nişte întruchipări ale răului. Expresia "suntem deformaţi de păcate" dintr-o rugăciune de pocăinţă este un exemplu al acestei insensibilităţi. Este îndoielnic că aceste cuvinte vor putea să aducă mângâiere vreunei persoane cu cicatrici rezultate din arsuri sau cu diformitate facială. Deşi nu putem schimba textele scripturistice care folosesc asemenea metafore putem găsi alte căi de a exprima mesajele în predicile, slujbele şi imnurile noastre.

77.Toate aceste cuvinte şi expresii pot stimula gândirea şi ne pot ajuta să limpezim anumite puncte. Dar a urma un astfel de discurs poate fi obositor şi tulburător pentru oamenii cu puţină educaţie, posibilităţi reduse de concentrare, disabilităţi de cunoaştere sau afecţiuni mintale. Câteodată oamenii "aud" sau înţeleg Cuvântul lui Dumnezeu, şi cunosc misterul şi măreţia prezenţei lui Dumnezeu în viaţa lor printr-o experienţă senzorială: percepţia luminii sau a colorii, imaginea sau sculptura, mireasma de tamâie, tăcerea, muzica, dansul, procesiunea, îmbrăţişarea sau hora. Aceasta experienţă senzorială din cadrul slujbelor este importantă pentru toţi dar în mod special pentru copii, persoane în vârstă şi persoane cu handicap. Acest fapt trebuie luat în seamă atunci când se planifică cultul şi detaliile sale.

78. Multe elemente ale cultului sunt non-verbale, şi pentru a fi mai orientaţi în felul cum le încorporăm pentru a face mai intensă slujirea fiecăruia. Există mişcarea de dans, dramă, mâini strânse în rugăciune sau

ridicate pentru binecuvântare, închinarea, strângeri de mâini şi îmbrăţişări, ridicarea privirii, aplecarea capului, oferirea darurilor, trecerea din mână în mână a pâinii şi a potirului. Există elemente care ţin de simţul tactil : miruirea, botezul, punerea mâinilor, spălarea picioarelor, atingere, şi îmbrăcarea veşmintelor. Putem mirosi tămâia, vinul, florile şi lumânările, şi să gustăm pâinea şi vinul sau sucul. În afară de cuvinte, putem auzi muzică, aplauze, clopote, suspine, şi respiraţie. Secole în urmă când multă lume nu ştia să citească sau nu avea acces la materialul tipărit, bisericile erau pline de reprezentări vizuale ale întâmplărilor din Biblie. Erau picturi murale, tapiţerii, icoane, sculpturi şi vitralii. Astăzi, unele biserici mai au încă multe dintre aceste elemente şi pot folosi şi steaguri, candele, veşminte colorate, eşarfe, flori, baloane, mişcări liturgice şi teatru pentru a înfăţişa mesajul credinţei noastre.

79 Pentru persoanele care nu aud bine, trebuie să existe multe de văzut; pentru cei cu vedere slabă trebuie să fie multe de auzit. Intervenţiile verbale ale slujitorului sau liturghisitorului sunt de mare ajutor pentru o persoană care este oarbă. Altfel ea ar trebui să petreacă toată slujba încercând să-şi dea seama când trebuie să şadă sau să îngenuncheze sau să stea în picioare. Tot ceea ce trebuie spus este: "poţi să te ridici" sau "poţi să stai jos". Pentru persoanele care au greutăţi în a sta în aceeaşi poziţie mult timp, trebuie să existe posibilitatea de mişcare. Ar trebui întotdeauna să existe un loc pentru ca unii să şadă chiar dacă toţi ceilalţi stau în picioare o parte din slujbă sau toată slujba. La o slujbă unde oamenii şed pe podea sau pe jos, un fel de scaune sau bănci ar trebui să fie la îndemână pentru cei care nu se pot apleca sau ridica în siguranţă din asemenea poziţii. Unii oameni nu pot îngenunchia sau urca treptele în siguranţă, astfel că este nevoie ca împărtăşania să le fie adusă la nivelul lor. O cale de acces sigură şi fără trepte este necesară celor cu probleme locomotorii. În aranjarea spaţiului, persoanele care folosesc scaune cu rotile au nevoie de locuri la dispoziţie, aşa încât să poată să stea împreună cu familia şi prietenii ca parte integrantă a organismului reunit; nu trebuie izolaţi undeva în faţa sau departe în spatele tuturor, sau blocaţi într-un colţ. Se pot elimina câteva rânduri de bănci pentru a face loc pentru scaunele cu rotile.

80. Acustica este importantă pentru cei orbi sau cei cu auz slab. Persoanele cu vederea limitată se bazează mult pe auz, iar cei care nu aud bine au nevoie de staţii performante pentru a amplifica vocea predicatorului sau a liturghisitorului. Dispozitive individuale pentru amplificarea sunetului(ALDs) care pot fi folosite cu sau fără aparate auditive, pot fi deosebit de folositoare. O bună iluminare este deosebit de importantă pentru cei cu vederea slabă aşa încât ei să şi-o poată folosi optim. Este important pentru persoanele care nu aud sau au probleme serioase de auz, să poată

vedea buzele celui care vorbeşte sau limbajul mimico-gestual al interpretului. O versiune tipărită a rânduielii cultului poate fi de mare ajutor persoanelor cu afecţiuni auditive. Pot fi uşor produse copii cu litere augmentate (cu fontul 18, sau mărite cu ajutorul fotocopiatorului) pentru cei cu probleme vizuale. Biblii cu litere mărite sunt la îndemână iar partiturile pentru slujbă pot fi mărite cu un fotocopiator. Proiectoarele şi computerele pot, de asemenea, să fie folosite pentru materialul tipărit în format mare pentru întreaga adunare. În timp ce numai un mic procentaj al persoanelor care nu văd ştiu să citească scrierea Braille, dar pentru cei care ştiu, aceasta poate reprezenta o modalitate importantă de a face liturghia mai accesibilă. Cărţile în Braille, inclusiv Biblia şi cărţile cu cântări ocupă mult spaţiu, de aceea în unele parohii se păstrează paginile în legături detaşabile şi se iau doar paginile de care este nevoie pentru o anumită slujbă. Când slujba se încheie paginile sunt puse la loc pentru a fi folosite altădată.

81 În afară de trebuinţele materiale cum ar fi lumina, sunetele , dispunerea potrivită a spaţiului pentru a face loc tuturor, trebuie să luăm în considerare atitudinile şi modelele comportamentale care pot ridica bariere pentru persoanele cu disabilităţi sau pot face pe unii să nu se simtă bineveniţi sau să se simtă excluşi. Pentru a se simti cu adevarat binevenite în biserică, persoanele cu handicap trebuie să vadă pe alţii ca ei în posturi de conducere. Pentru ca persoanele cu disabilităţi să aibă un rol mai mare, comunitatea de credincioşi trebuie să regândească reglementările ei în ceea ce priveşte persoanele care au sau nu au voie să primească pe cineva, să cânte în cor, să citească pasaje biblice şi să prezideze la rugăciunile credincioşilor. Este altarul accesibil persoanelor în scaun cu rotile? Poate fi microfonul reglat? Inclusivitatea necesită convingerea persoanei cu handicap că el sau ea are acces la conducere în funcţie de abilităţi, atitudini şi vocaţii, lăsând la o parte complexele şi frustarile pe care le-ar putea avea.

82.Codurile rigide ale unui comportament “acceptabil” trebuie să fie relaxate. Aşa cum unii oameni nu pot sta în picioare sau în genunchi, tot aşa alţii nu pot sta Tocmai cum unii oameni nu pot sta în picioaresau în genunchia,asa unele nu pot sta liniştite timp de o oră sau mai mult. Ei simt nevoia să se ridice sau să se mişte din cauza durerilor de spate, spasmelor musculare sau unei agitaţii specifice handicapului lor. Unii nu pot înţelege “regulile” despre tăcere şi pot murmura pentru ei înşişi, vorbi când alţii ascultă în linişte, sau emit sunete exuberante în momente neaşteptate. În aceste situaţii, aşa cum se întâmplă în cazul celor care “strigă Domnului cu glas de bucurie”, putem ajunge să avem înţelegere şi să considerăm un asemenea comportament a fi o formă uşoară de tulburare, şi nu o mare neplacere.

83. Integrarea persoanelor cu handicap în Biserică dă mărturie despre iubirea lui Dumnezeu aşa cum este exprimată de toţi fii şi fiicele Sale. Poate fi, de asemenea, un exemplu şi o sursă de inspiraţie în acele societăţi în care persoanele cu handicap suferă din cauza umilitoarei marginalizări.

84. Această declaraţie provizorie a subliniat idealuri la care orice societate ar trebui să aspire. Se presupune că odată cu îmbunătăţirea standardelor de îngrijire a sănătăţii, persoanele cu handicap vor fi şi ele preţuite, li se va acorda egalitate cu toţi ceilalţi, vor fi îngrijiţi în comunitate şi nu în instituţii sau la periferiile societăţilor în care există competiţie economică. Într-o asemenea stare de provizorat, reabilitarea ar fi mai puţin importantă decât dobândirea unei anumite calităţi a vieţii. Îngrijirea în comunitate este foarte costisitoare, depăşind în prezent posibilităţile multor societăţi. Poate deveni chiar imposibil de susţinut atunci când din raţiuni politice se percep taxe mici. Adevarata îngrijire în comunitate tinde să perceapă persoanele cu handicap într-un mod holistic, aşa cum a încercat să arate declaraţia de faţă, dar reabilitarea adesea trebuie să vizeze problemele specifice cauzate de afecţiuni, consolidându-se astfel modelul medical al handicapului. Reabilitarea poate reduce costul îngrijirilor şi poate oferi posibilitatea unui mijloc de trai şi a unui loc în societate. Lupta pentru calitatea vieţii şi drepturi tinde să fie încurajată de acele persoane cu handicap, care nu sunt dependente într-un grad ridicat sau cărora li s-a dat posibilitatea, graţie diverselor servicii, să se alăture grupurilor de presiune organizate care luptă pentru egalitate si dreptate sociala.

Dacă Biserica se implică în asigurarea îngrijirii, reabilitarea, pastoraţia sau slujirea pentru şi împreună cu persoanele cu handicap, trebuie să recunoască faptul că egalitatea şi demnitatea, ca premise fundamentale, sunt parte integrantă a mesajului creştin şi, prin urmare, să le promoveze în centrul lucrării sale.

85. Biserica este prin definiţie un loc şi un proces de comuniune, deschis tuturor şi invitându-i pe toţi oamenii fără nici o discriminare. Este un loc al ospitalităţii, un loc al primirii cu căldură, după modul în care Avraam şi Sara i-au primit pe trimişii lui Dumnezeu (*Geneză 18*). Este o reflectare pământească a unităţii dumnezeieşti care este în acelaşi timp adorată ca Treime. Este o comunitate de oameni cu daruri diferite dar complementare. Este o imagine a deplinătăţii, a tămăduirii, a purtării de grijă şi a părtăşiei în acelaşi timp.

"Aşa cum trupul este unul şi are multe mădulare, dar toate mădularele trupului, deşi multe, sunt un trup, aşa-i şi cu Hristos." (I Cor.12,12)

86.Cu toţii acceptăm si susţinem că aceasta este şi pentru aceasta există Biserica. Este baza unitaţii noastre în calitate de creştini. Atunci de ce oare atât de des, anumite persoane dintre noi şi din jurul nostru – de obicei cei pe care îi considerăm neobişnuiţi sau străini, diferiţi sau poate neputincioşi - sunt marginalizaţi şi chiar excluşi? Ori de câte ori se întâmplă aşa, chiar prin omisiunea pasivă, Biserica nu este ceea ce trebuie să devina. Biserica îşi neagă propria sa esenţă. În Biserică suntem chemaţi să acţionăm diferit. Aşa cum spune Sf. Ap. Pavel , părţile trupului ce par să fie *mai* slabe (ar trebui să observăm că el nu spune "că sunt slabe *de fapt*") sunt mai trebuincioase (I Cor.12,22).

87.Când ne gândim la persoane cu disabilităţi, prea des tindem să ne referim la persoane care sunt slabe şi au nevoie de îngrijire. Totusi, în epistolele sale, Sf.Ap. Pavel sugerează faptul că slăbiciunea nu este o caracteristica a unui individ sau a unui grup, ci a întregii Biserici. Handicapul nu afectează doar anumiţi indivizi, ci ne include pe noi toti ca popor al lui Dumnezeu într-o lume fragmentată. Lumea noastră este fărâmiţată, şi fiecare dintre noi reprezintă o parte mică, fragila şi preţioasă. Cu toţii purtăm comoara vieţii primită de la Dumnezeu în vase de lut. (cf. IICor.4,7). Dar o purtăm totuşi, şi o purtăm împreună. În atitudinile şi acţiunile noastre unul faţă de altul, principiul care trebuie sa ne ghideze mereu trebuie să fie acela că suntem incompleti, nu reprezentăm deplinătatea, fără darurile si aptitudinile tuturor oamenilor. Nu suntem o comunitate dacă nu ne avem unul pe altul. Totala disponibilitatea pentru persoanele cu disabilităţi şi deplina lor includere nu este o opţiune pentru bisericile lui Hristos, ci este caracteristica definitorie a Bisericii.

88. Interdependenta este în acest context cheia înţelegerii. Chiar dacă societatea secularizată insista pe independenţă, noi suntem chemaţi să trăim ca o comunitate dependenta de Dumnezeu şi unul faţă de altul. Nici unul dintre noi nu trebuie considerat o povara pentru restul comunităţii, şi nici unul dintre noi nu este doar un purtator al poverii. *"Purtaţi-vă sarcinile unii altora si asa veti împlini legea lui Hristos"*(Gal.6,2).

89. Probabil că punctul de plecare al atitudinii şi al răspunsului nostru are nevoie de o redirecţionare. Poate ar trebui să luăm în considerare nu doar nevoile speciale, ci şi darurile unice ale tuturor membrilor comunitaţii. Într-un alt text cu referire la Biserica înţeleasă ca Trup al lui Hristos, Sf.Ap.Pavel scrie:

"*După cum într-un singur trup avem multe mădulare şi mădularele nu au toate aceeaşi lucrare, tot aşa şi noi, cei mulţi, un trup suntem în Hristos, şi fiecare ne suntem mădulare unii altora, având însă daruri felurite, după harul ce ni s-a dat".*(Rom.12,5-6)

Fiecare copil şi fiecare adult, cei cu disabilităţi şi cei fără disabilităţi deopotrivă, vor oferi Bisericii daruri şi talente specifice şi speciale. Aceasta este o realitate asupra căreia trebuie să reflectăm cu maximă seriozitate. Numai astfel vom putea să fim cu adevarat o Biserică a tuturor şi pentru toţi- o Biserică ce reflectă planul lui Dumnezeu cu întreaga omenire.

Fie ca noi cei ce suntem creaţi după chipul Tău, O Doamne Dumnezeule, să oglindim compasiunea, creativitatea şi înţelepciunea Ta, de-a lungul întregului proces de re-formare a societăţii noastre, a clădirilor, a programelor, şi a cultului nostru, aşa încât toţi să poată participa. În Tine nu mai suntem singuri, ci suntem uniti într-un singur trup. Punîndu-ne nădejdea în înţelepciunea şi în harul Tău, noi ne rugam cu recunoştinţa în numele lui Iisus Hristos Domnul.

Traducere şi note
Pr.lect.dr.Nicolae Moşoiu
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Andrei Şaguna" din Sibiu

Misiunea ca slujire a reconcilierii[•]

Prezentare

Acest document oferă reflecţii cu privire la misiune ca slujire a reconcilierii din perspectivă ecumenică şi a fost împărtăşit de Comisia pentru Misiune şi Evanghelizare Mondială (CWME) a Consiliului Ecumenic al Bisericilor (CEB) ca document pentru reflecţie şi studiu, fiind parte a pregătirii Conferinţei mondiale de misiune desfăşurată la Atena în luna mai 2005. O primă versiune a acestui document a fost alcătuită în luna ianuarie 2004, de către un grup de zece misiologi şi supusă spre examinare comitetului de pregătire a conferinţei care l-a şi adoptat ca document de studiu.[28] Acea primă versiune a fost supusă, în luna octombrie 2004, examinării CWME alături de alte sugestii şi reacţii primite de la misiologi şi instituţii teologice. Hotărând să adopte documentul, Comisia a cerut unui grup editorial restrâns [*], alcătuit din membrii Comisiei precum şi din

[•] Documentul a fost publicat prima dată pe *web site*-ul Conferinţei mondiale de misiune de la Atena, 2005, ca document pregătitor, având numărul 10, titlul în limba engleză fiind , *Mission as Ministry of Reconciliation,* iar versiunea finală în volumul: **„You are the Light of the World", Statements on Mission by the World Council of Churches 1980-2005**, WCC Publications, Geneva, 2005, pp.90-126

[28] Publicat pe acelaşi *web site* având numărul 4. Comitetul pregătitor al Conferinţei a fost un sub-grup al Comisiei, compus din 12 membrii.

[*] Din grupul respectiv a făcut parte şi semnatarul acestei traduceri. În calitate de membru al Comisiei de Misiune şi Evanghelizare Mondială (CWME) a CEB, cunoşteam textul, fiind discutat în plen, împreună cu reacţiile primite din partea unor misiologi şi instituţii. La versiunea finală am lucrat trei zile în luna ianuarie 2005, în centrul John Knox din Geneva. A fost o experienţa deosebit de interesantă, fiind vorba de un grup de teologi consacraţi, (cum ar fi profesorul Petros Vassiliadis de la Tessalonik şi profesorul Tormod Engelsviken de la Oslo) şi de un document ce urma să fie citit de milioane de creştini de pe mapamond. Cred că este de notat că am reuşit să iniţiez prin oferirea de soluţii şi să determin : schimbarea anumitor cuvinte, cum ar fi la parag. 7, referitor la bisericile penticostale şi harismatice, în loc de "fapt remarcabil", "fapt sesizabil" ; adăugarea a două noi aspecte absolute necesare reconcilierii: ***pocăinţa*** şi ***iubirea*** (v.parag. 39 şi 48, 57) , evitarea limbajului inclusiv în legătură cu Duhul Sfânt, parag.25, în originalul dat spre analiză scria : " The Holy Spirit blows where She wills", devenind în versiunea finală "The Holy Spirit blows where the Spirit wills", accentuarea importanţei Învierii Domnului, v. parag.19: << Pentru creştini Învierea reprezintă nu doar un eveniment istoric aparţinând trecutului, nici doar un articol de credinţă, ci o realitate trăită mistic în fiecare zi. În misiologie, Crucea şi învierea formează o unitate indisolubilă. Biserica îşi datorează existenţa nu numai faptului că Iisus a murit pe Cruce, ci mai ales învierii Sale din morţi, devenind astfel pârga umanităţii (cf. I Cor. 15, 20). Locul central pe care-l are învierea în Noul Testament şi în

membrii grupului care a întocmit prima versiune, să-l revizuiască şi să extindă anumite paragrafe, luând în considerare cele mai relevante reacţii primite, cât şi discuţiile avute la întrunirea Comisiei. Prezenta versiunea revizuită, a fost elaborată în ianuarie 2005 pe baza considerentelor expuse mai sus.

Acesta este primul document colectiv al CEB care prezintă destul de amănunţit modul cum focalizarea pe slujirea reconcilierii, o vocaţie a Bisericii descrisă de Sf.Ap.Pavel în epistola 2Cor.5,18, conturează conţinutul şi metoda misionarismului, precum şi scopul şi importanţa acordată misiunii. Lucrarea în sine poate fi considerată ca rezultat al unui proces de reflecţie, început după Conferinţa mondială de misiune desfăşurată în San Antonio (1989) şi continuat de perspectivele obţinute prin accentul pnevmatologic conferit misiunii la Adunarea generală a CEB de la Canbera din anul 1991.[29] De atunci, tema reconcilierii a crescut ca importanţă, atât pentru etica social - ecumenică şi politică, cât şi pentru misiologie. După Adunarea generală a CEB de la Harare din 1998 şi decizia de a se inaugura *Decada pentru depăşirea violenţei – Bisericile în căutarea reconcilierii şi a păcii*, „slujirea reconcilierii" a devenit unul dintre punctele majore de interes ale lucrării programatice a CEB. În anul 2001, CWME a decis ca reconcilierea şi tămăduirea să fie teme centrale la Conferinţa mondială de misiune din anul 2005.

Pentru înţelegerea conceptului de slujire a reconcilierii, lucrarea de faţă are la bază concepte biblic – teologice clare, urmate de o sinteză a experienţelor efectuate în diferite părţi ale lumii. Acest document evidenţiază un număr de subiecte importante, care trebuie luate în considerare pentru ca reconcilierea să fie într-adevăr posibilă în situaţii de conflict sau post – conflictuale. Este accentuată importanţa înţelegerii misiunii Bisericii, în calitatea sa de a media şi de a fi punte de legătură, un rol care, oricum, nu poate fi în detrimentul mărturisirii priorităţii opţiunii lui

---

viaţa Bisericii, nu conferă doar „*speranţa care este în noi*"(1Pt. 3, 15), ci determină şi importanţa primară a eshatologiei >> ; am mai avut şi alte cîteva contribuţii. Se înţelege că mandatul nostru nu permitea o schimbare de amploare prin adăugiri sau/şi omisiuni. Redacţia **Revistei Teologice** oferă publicarea acestei traducere spre studiu şi analiză . Tema este de mare actualitate şi la noi în Biserică şi în ţară. Totodată, asemenea altor texte ecumenice publicate în ultima perioadă în **Revista Teologică** (Sibiu), şi cel de faţî se doreşte a fi parte a pregătirii pentru cea de a treia Adunare generală ecumenică europeană, organizată de Conferinţa Bisericilor Europene (CBE) şi Conciliul Conferinţelor Episcopilor Europeni (CCEE), sub genericul " ***Lumina lui Hristos luminează tuturor. Speranţă pentru reînnoire şi unitate în Europa***" programată pentru septembrie 2007 la Sibiu (***n.trad***).

[29] Atât Christopher Duraisingh, pe atunci director al CWME, cât şi Philip Potter, secretarul general de atunci al WCC au accetuat importanţa reconcilierii în studiile pe care le-au scris pentru a interpreta rezultatele Conferinţei din San Antonio şi/sau pentru pregătirea Adunării generale de la Canberra. Cf. Jacques Mattey, „Editorial", şi Klaus Schafer, „Come , Holy Spirit, tămăduieşte şi reconciliază", în **IRM** (**International Review of Mission**), vol.94, nr.372, ian.2005

Dumnezeu faţă de victime. Lucrarea subliniază străduaniile Bisericii de a păstra echilibrul între efortul de a menţine comunicarea între părţile aflate în conflict (aflându-se "la mijloc") şi manifestarea clară a solidarităţii faţă de victime. Ultimele capitole descriu reconcilierea ca spiritualitate şi inspiraţie pentru slujirea pastorală şi formarea ecumenică. Acest document ne oferă un rezumat al stadiului discuţiilor despre misiune ca slujire a reconcilierii şi tămăduirii în cadrul CEB. Este oferit ca sursă pentru reflecţie şi studiu asupra importanţei misiunii la începutul secolului al XXI-lea.

I. Misiune şi reconciliere - o paradigmă care îşi face apariţia

1. Misiunea a fost înţeleasă diferit de-a lungul timpului şi în diverse locuri, chiar şi de către unii actori ai mişcării ecumenice. Din când în când, se încearcă o interpretare holistică a mărturisirii creştine. În anul 1982 Consiliul Ecumenic al Bisericilor (CEB) a atins un nivel echilibrat de înţelegere a misiunii în : *„Misiune şi Evanghelizare:O declaraţie ecumenică*".[30] Ca răspuns la provocările propovăduirii Evangheliei şi la exigenţele vremii, acea declaraţie punea accent atât pe propovăduirea Evangheliei cât şi pe problema eliberării săracilor. Până astăzi, acesta este textul de bază al CEB despre misiunea de evanghelizare. De la sfârşitul anilor '80 au apărut noi aspecte, iar misiunea a început să fie tot mai mult legată de reconciliere şi tămăduire. Limbajul reconcilierii atrage atenţia în contexte numeroase şi diferite, şi stimulează imaginaţia oamenilor în interiorul şi în afara bisericilor. În acest context am ajuns să înţelegem din nou că reconcilierea se află în centrul credinţei creştine. Iubirea reconciliatoare a lui Dumnezeu exprimată în Iisus Hristos reprezintă o temă biblică importantă şi un element central în viaţa şi slujirea Bisericii. Aşadar, acum putem afirma că Sfântul Duh ne cheamă la slujirea reconcilierii şi această realitate trebuie exprimată atât în spiritualitatea, cât şi în strategiile misiunii şi evanghelizării.

2. Există şi alte motive pentru care reconcilierea a devenit atât de importantă în lumea de astăzi. Acestea sunt în strânsă legătură cu trend-urile contemporane ale globalizării, post – modernităţii şi fragmentării identificate în documentul CWME : „*Misiune şi Evanghelizare în Unitate,*

[30] ***Mission and Evanghelism: An Ecumenical Affirmation***, WCC,1982, text aprobat de Comitetul central al CEB, v.t.r. în vol. de faţă

Astăzi"(2000).[31] Globalizarea a apropiat diferitele comunităţi ale lumii mai mult ca oricând şi a subliniat ceea ce au oamenii în comun. În acelaşi timp, a etalat diversitatea intereselor şi concepţiilor despre lume ale diferitelor grupuri. Pe de o parte, există moduri noi de exprimare a unităţii şi depăşirea barierelor care ne-au despărţit. Pe de altă parte, mai există şi ciocniri între culturi, religii, interese economice şi genuri, care lasă drept moştenire suferinţă şi nedreptate. Rivalitatea accentuată ca rezultat al globalizării, şi dezechilibrul de putere din lumea de astăzi, a fost confirmată dureros de actul terorist din 11 septembrie 2001 şi „războiul împotriva terorii" care i-a urmat. În acest context, o serie de iniţiative atât din partea societăţii civile, cât şi a bisericilor au contribuit, prin adevăr şi reconciliere, la refacerea societăţilor care au trecut prin conflicte. Este nevoie de mărturisitori creştini care să ajute la instalarea păcii şi dreptăţii în situaţii de tensiune, violenţă şi conflict. Deoarece bisericile sprijină reconcilierea şi pacea, CEB a lansat *Decada pentru depăşirea violenţei* (2001 – 2010).

3. Dominarea şi puterea de pătrundere a forţelor economiei de piaţă pe plan mondial, au condus la schimbări dramatice ale modului cum oamenii trăiesc şi muncesc, dar cu toate acestea globalizarea economică este încă foarte ambiguă. În timp ce comerţul liber şi competiţia au contribuit la creştere economică şi la prosperitate crescândă în unele ţări, mai ales în Asia, politica economică a naţiunilor bogate a avut puternice efecte dăunătoare asupra naţiunilor mai sărace. Există mai multe victime decât beneficiari. Legile nedrepte ale comerţului protejează naţiunile bogate şi exclud şi exploatează naţiunile mai sărace. Multe ţări sărace sunt împovărate cu datorii a căror restituire constituie o povară de neîndurat. Programele de ajustare structurală, impuse de organisme mondiale, ignoră considerentele locale şi, sub o astfel de conducere, cei săraci suferă cel mai mult. În această situaţie *Jubileul campaniei pentru datorii* a avut un efect considerabil în conştientizarea gradului de dezechilibru din comerţ şi în influenţarea deciziilor G8. Aşadar este nevoie de o reconciliere reală care implică penitenţa bogaţilor şi face dreptate săracilor.

4. Reţeaua comunicaţiilor globale îi avantajează pe unii, dar îi exclude pe alţii. Din anumite puncte de vedere, prin îmbunătăţirea posibilităţilor de dialog şi cooperare, reţeaua este benefică pentru extinderea comuniunii şi facilitarea mişcărilor alternative pentru schimbare. Oricum, cultura de masă a post – modernismului răspândită în acest fel este privită adesea ca o ameninţare la adresa identităţii personale şi naţionale şi contribuie la o mai mare fragmentare a societăţilor. Ca rezultat al

[31]***Mission and Evangelism in Unity Today***, documentul pregătitor al Conferinţei CWME, nr.1. Textul a fost adoptat ca document de studiu de CWME în luna martie 2000, (v.t.r. în vol. de faţă, preluată din Revista Teologică , vol.XIV(86), nr.4, oct.dec.2004, pp.140-164)

globalizării, mulţi oameni au fost dislocaţi prin migrare, iar excluziunea este experimentată pe scară largă. Mulţi oameni doresc să fie acceptaţi şi să aibă sentimentul apartenenţei la o comunitate. În această situaţie suntem chemaţi să fim comunităţi generatoare de reconciliere şi tămăduire.

5. Aşteptăm ca Sfântul Duh, Cel care în Sf.Scriptură este prezentat ca susţinător al comuniunii (2 Cor 13, 13), să ne conducă, în mod deplin, pe noi şi întreaga creaţie înspre reconcilierea cu Dumnezeu şi cu semenii no;tri. Însă, expuşi puterii şi vicisitudinilor forţelor globale, este mai dificil ca oricând să discernem prezenţa Duhului Sfânt între complexităţile lumii de azi, când suntem confruntaţi în misiune cu alegeri strategice şi personale dificile. În anul 1996, la Conferinţă pe tema misiunii şi evanghelizării din Salvador, Bahia, Brazilia, ni s-a amintit cum făptaşii injustiţiei au negat drepturile populaţiilor indigene şi au prădat resursele date de Dumnezeu tuturor. Pentru aceasta am cerut iertare şi reconciliere[32]. Afirmând că „Sfântul Duh revărsat în ziua Cincizecimii face ca toate culturile să fie vehicule vrednice de dragostea lui Dumnezeu" şi "produce o adevărată conştientizare a existenţei chipului lui Dumnezeu" în persoanele aparţinând grupurilor oprimate, la Salvador ne-am luat angajamentul „să căutăm modele alternative de comunitate, sisteme economice mai echitabile, practici comerciale corecte, folosirea responsabilă a resurselor mass – media şi practici corecte în privinţa mediului înconjurător".[33]

6. Astăzi, în lumea întreagă, se face simţită o sete pentru experienţe spirituale, o reînnoire în interiorul religiilor, dar şi o reînviere a formelor fundamentaliste ale religiozităţii, precum şi proliferarea unor noi mişcări religioase. Toate acestea se află în strânsă legătură cu influenţele globalizării şi post – modernităţii. Pe de o parte, varietatea formelor spirituale la care suntem expuşi duce la creşterea conştiinţei noastre spirituale, ne îmbogăţeşte percepţia asupra misterului lui Dumnezeu şi ne lărgeşte orizonturile. Pe de altă parte, putem distinge tensiuni crescânde între religii, datorate multor factori interni şi externi, precum violenţa şi metodele agresive de propagandă religioasă. Aceste curente urgentează nevoia de a căuta o spiritualitate reconciliatoare pentru misiune.

7. În cadrul credinţei creştine, în timp ce unele biserici continuă să fie în declin, multe altele se îmbogăţesc numeric rapid. Centrul de gravitaţie

---

[32] În timpul Conferinţei din Salvador a avut loc în docul Solar do Unhao, o ceremonie deosebit de importantă şi mişcătoare, fiind vorba de locul unde ancorau corăbiile cu sclavi venind din Africa. Reprezentanţii de origine europeană, dar şi africană şi-au exprimat pocăinţa pentru participarea la păcatul sclaviei şi au cerut iertare. Cf. Jean S. Stromberg, " From Each Culture, with one voice. Worship at Salvador", în Christopher Duraisingh ed., *Called to One Hope*: *The Gospel in Diverse Culture,* WCC,1998, pp.166-176.

[33] *Called to One Hope,* pp.27 şi 28. Actele angajamentului Conferinţei mondiale de misiune din Salvador de Bahia, Brazilia

al creştinătăţii s-a mutat în mod hotărât înspre naţiunile mai sărace ale lumii, iar credinţa este exprimată într-o mare măsură în formă penticostal-harismatică. Creşterea rapidă a numărului bisericilor penticostale şi harismatice constituie un fapt sesizabil al zilelor noastre. Impactul pozitiv al experienţei harismatice aduce multă încurajare şi speranţă pentru viitorul credinţei creştine şi atrage atenţia asupra teologiei Sfântului Duh şi a modului în care Sfântul Duh reînnoieşte în fiecare epocă Biserica în misiunea sa. În acelaşi timp, perspectiva tensiunilor şi a lipsei de unitate ne aminteşte de strânsa legătură a Sfântului Duh cu reconcilierea şi pacea. Este important ca această orientare pneumatologică să nu ia forma unui „pnevmatomonism", cum s-a întâmplat în trecut, când un „hristomonism" ascuns I-a atribuit Sfântului Duh un rol auxiliar. În misiunea Bisericii, înţelegerea hristologiei trebuie să fie întotdeauna condiţionată în mod esenţial de pneumatologie.

8. De la Cincizecime, Sfântul Duh a inspirat Biserica să-L proclame pe Iisus Hristos Domn şi Mântuitor, iar noi continuăm să ascultăm porunca de a propovădui Evanghelia în întreaga lume. Sfântul Duh L-a uns pe Fiul lui Dumnezeu pentru a binevesti săracilor, a tămădui pe cei zdrobiţi cu inima, a propovădui robilor dezrobirea, a reda celor orbi vederea, a slobozi pe cei asupriţi (Lc.4,18). Noi încercăm să continuăm misiunea Lui de eliberare şi tămăduire. Aceasta presupune propovăduirea îndrăzneaţă a Evangheliei eliberatoare celor legaţi de păcate, o slujire tămăduitoare celor bolnavi şi suferinzi şi lupta pentru dreptate de partea celor persecutaţi şi marginalizaţi. Prin recunoaşterea prezenţei Duhului lui Dumnezeu în creaţie încă de la început, precedându-ne în misiune şi evanghelizare, am afirmat, de asemenea, creativitatea Duhului exprimată în diversele culturi şi am intrat în dialog cu persoane de alte credinţe. Confruntându-ne cu realităţile lumii pe care le-am descris, noi redescoperim slujirea Sfântului Duh de a reconcilia şi a tămădui.

2. Dumnezeu Cel Unul în Treime, sursa şi Iniţiatorul reconcilierii: perspective biblice, teologice şi liturgice

9. Reconcilierea este opera lui Dumnezeu Cel Unul în Treime, prin care se împlineşte scopul etern al lui Dumnezeu, în ceea ce priveşte creaţia şi mântuirea prin Iisus Hristos: „*Căci în El a binevoit Dumnezeu să sălăşluiască toată plinătatea şi printr-Însul toate cu Sine să le împace, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace prin El, prin sângele crucii Sale…Căci întru El locuieşte, trupeşte, toată plinătatea dumnezeirii*" (Col 1, 19 – 20; 2, 9). În Persoana lui Iisus Hristos natura divină şi cea umană au fost împăcate, unite pentru totdeauna. Acesta este punctul de plecare al reconcilierii noastre cu Dumnezeu. Trebuie să actualizăm prin

harul lui Dumnezeu şi prin eforturile noastre ceea ce avem deja în Hristos, prin Sfântul Duh.

Dumnezeu Cel Unu în Trei Persoane, exprimă însăşi natura comunităţii, reconcilierea pe care ne-o dorim: „Sfânta Treime, izvorul şi chipul existenţei noastre, indică importanţa diversităţii, alterităţii şi a relaţiilor intrinseci în constituirea unei comunităţi”.[34]

Reconcilierea din perspectivă biblică

10. Biblia este plină de pilde despre reconciliere. Vechiul Testament prezintă exemple de conflict şi dezbinare între fraţi, între membri ai aceleaşi familii, între populaţii; unele dintre ele se rezolvă prin reconciliere, iar altele rămân nerezolvate. Vechiul Testament recunoaşte şi deplânge dimensiunile violenţei şi subliniază necesitatea şi puterea reconcilierii. Istoria familiei lui Iacob şi Esau (Gen. 25,19-33,20), sau cea a lui Iosif şi a fraţilor săi (Gen.37-45) sunt exemple de conflicte interpersonale şi, probabil, comunitare. De asemenea, acestea ilustrează puterea atitudinilor reconciliatoare ale oamenilor care încearcă să pună capăt rivalităţii, duşmăniei, cât şi experienţelor şi percepţiilor nedreptăţii, prin negociere, pocăinţă, iertare şi căutarea unei baze comune şi a unui viitor comun. Vechiul Testament se referă în mod repetat la înstrăinarea poporului lui Dumnezeu de Dumnezeu, exprimând dorinţa lui Dumnezeu de reconciliere şi de restabilire a unei relaţii întrerupte sau fragmentate din cauza mândriei omeneşti şi a diverselor forme de răzvrătire împotriva Dumnezeului vieţii şi al dreptăţii. Reconcilierea este aşadar o temă dominantă a naraţiunilor biblice şi a limbajului liturgic al lui Israel – precum în Psalmi, cu toate că în limba ebraică nu există un termenul specific pentru reconciliere. În cărţile de tradiţie elegiacă ale Vechiului Testament, precum *Plângerile lui Ieremia* şi *Iov*, dorul omului după împăcarea cu Dumnezeu este exprimat dureros.

11. Şi în Noul Testament tema reconcilierii este predominantă, cu toate că termenul “reconciliere” nu apare foarte pronunţat. Evanghelia după Sf.Ap.Ioan arată un interes particular pentru adevăr şi pace; în Evanghelia după Sf.Luca se stabileşte o strânsă legătură între mântuire şi slujirea tămăduitoare a lui Iisus. Cartea Faptele Apostolilor descrie modul cum iudeii şi neamurile s-au împăcat formând o nouă comunitate. În epistolele sale, Sf. Ap. Pavel îşi exprimă grija ca cei pe care Iisus i-a reconciliat în trupul Său să nu se despartă, iar viaţa de comuniune să fie prima expresie a planului lui Dumnezeu de a împăca toate cele ce sunt. El preconiza unirea în

[34] *Mission and Evangelism in Unity Today*, & 39.

Hristos, nu doar a iudeilor cu creştinii, dar şi a sclavilor cu oamenii liberi şi a bărbaţilor cu femeile (Gal.3, 28).

12. În afară de Evanghelia după Sf.Ap. Matei (5, 24), unde are sensul de împăcare între oameni, termenii „reconciliere" şi „a reconcilia" – în limba greacă *katallage* / *katallassein* – mai pot fi întâlniţi doar în epistolele Sf. Ap.Pavel (IICor. 5, 17-20; Rom. 5, 10-11. 11,25; Icor. 17, 11; , şi apoi Efes. 2, 16 şi Col.1, 20-22). Forţa cu care Apostolul exprimă această temă face ca reconcilierea să devină o noţiune cheie a identităţii creştine ca întreg. Sf.Ap.Pavel foloseşte termenul „reconciliere" când se referă la natura lui Dumnezeu, pentru a evidenţia conţinutul Evangheliei ca fiind vestea cea bună, şi pentru a explica slujirea şi misiunea apostolului şi Bisericii în lume. Termenul „reconciliere" devine astfel o noţiune atotcuprinzătoare pentru a exprima ceea ce se află în centrul credinţei creştine.

Există anumite caracteristici ale reconcilierii folosite de Sf.Ap.Pavel dintre care amintim pe scurt:

13. Însăşi noţiunea de reconciliere presupune experienţa întreruperii comuniunii. Aceasta poate lua forma înstrăinării, separării, duşmăniei, urii, excluderii, fragmentării, relaţiilor denaturate. De obicei, cuprinde şi un anumit grad de nedreptate, daună şi suferinţă. Atât în limbajul biblic, cât şi în cel secular reconcilierea este înţeleasă ca un efort şi un angajament de a reface această relaţie întreruptă şi denaturată şi de a construi din nou relaţii şi comunităţi.

14. Sfântul Pavel aplică noţiunea de reconciliere la trei domenii diferite dar interrelaţionate ale întreruperii comuniunii şi ostilităţii, în care apare tămăduirea relaţiilor: reconcilierea dintre Dumnezeu şi oameni; reconcilierea dintre diferite grupuri de oameni; şi reconcilierea universului.

15. Reconcilierea înseamnă mult mai mult decât simpla remediere superficială a neregularităţilor, apariţia unui statu-quo al coexistenţei. Reconcilierea presupune transformarea prezentului, o reînnoire foarte adânc înrădăcinată. „Pacea" despre care vorbeşte Sfântul Pavel este în primul rând pace cu Dumnezeu (cf. Rom 5, 1-11). Dar este mai ales transformarea relaţiilor umane şi întemeierea unei comunităţi. Este cu adevărat noua pace dintre iudei şi creştini, ca rezultat al acţiunii lui Iisus de a distruge zidul vrajbei (Ef. 2, 14). Este transformarea întregii creaţii înspre pacea exprimată în Coloseni 1,20 unde Sfântul Pavel vorbeşte despre Hristos care împacă „*toate cele ce sunt, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace prin El, prin sângele crucii S*ale". Acest verset indică faptul că reconcilierea se referă la o nouă creaţie, exprimată atât de viu de Sfântul Ap. Pavel în epistola aII-a către Corinteni 5, 17. Această „nouă creaţie" exprimă faptul că se are în vedere mult mai mult decât simpla reparare a ceea ce este sfărâmat.

Reconcilierea se referă la o calitate total nouă a existenţei, aşa cum este exprimată în imnul care celebrează unirea tuturor în Hristos (Efes. 1,10).

16. Potrivit Sf.Ap. Pavel, Dumnezeu este Cel Care ia iniţiativa reconcilierii. Mai mult, Dumnezeu a adus deja reconciliere lumii: „*Pentru că Dumnezeu era Cel ce întru Hristos împăca lumea cu Sine Însuşi* » (IICor. 5,19) Oamenii pot căuta şi sluji reconcilierea, dar iniţiativa şi eficienţa acesteia se află la Dumnezeu. Oamenii nu sunt decât primitorii darului reconcilierii. Aşadar, este esenţial să afirmăm că viaţa şi atitudinea creştină sunt întemeiate pe experienţa reconcilierii dumnezeieşti. Creştinii doar descoperă ceea ce Dumnezeu a făcut deja în Hristos.

17. Situaţia grea a oamenilor care creează nevoia de reconciliere cu Dumnezeu se datorează îndepărtării de Dumnezeu prin păcate, neascultarii şi întreruperii comuniunii cu Dumnezeu, acestea ducând la vinovăţie şi moarte, atât spirituală cât şi fizică (Rom.3,23; Efes. 2, 1 – 3). Duşmănia dintre Dumnezeu şi oameni a fost depăşită prin moartea lui Iisus pe cruce: „*Căci...pe când erau vrăjmaşi, ne-am împăcat cu Dumnezeu prin moartea Fiului Său...*” (Rom.5,10). Fiul lui Dumnezeu Şi-a dat viaţa pe cruce de bunăvoie ca un sacrificiu ispăşitor pentru păcatele întregii lumi. El este mielul lui Dumnezeu care ia asupra Sa păcatele lumii (In.1, 29) şi „El a purtat păcatele noastre în trupul Său, pe lemn”. (I Pt. 2, 24) Prin moartea substitutivă a lui Hristos „*pentru noi*” (Rom.5, 8; Gal.1,4) reconcilierea a fost realizată o dată pentru totdeauna, dăruindu-ne iertarea păcatelor, comuniunea cu Dumnezeu şi o nouă viaţă în împărăţia lui Dumnezeu. Toate acestea s-au realizat prin bunăvoinţa şi iubirea lui Dumnezeu.

18. Prin urmare, istorisirea creştină a reconcilierii se fundamentează şi este centrată pe istoria întrupării, patimilor, morţii, învierii şi înălţării la cer a lui Iisus Hristos. Slujirea mesianică a lui Iisus din Nazaret uneşte suferinţa Sa cu cea a întregii omeniri şi este, aşadar, expresia profundei solidarităţi a lui Dumnezeu cu o lume în agonie, fragmentată şi torturată. În acelaşi timp, Crucea este expresia protestului divin împotriva suferinţei, căci Iisus din Nazaret a suferit ca o victimă inocentă. El a refuzat să caute scăpare prin violenţă, Şi-a iubit duşmanii şi a făcut din iubirea pentru Dumnezeu şi pentru semeni preocuparea centrală a vieţii Sale. Actul înfiorător de îndepărtare „a celui drept” din această lume, reprezintă în sine judecata unei lumi în care cei puternici par să domine victimele. În Hristos, prin rănile Căruia ne-am vindecat (IPt.2,24), experiem şi dorinţa lui Dumnezeu de a îndrepta relele acestei lumi, prin puterea iubirii cu care, în Fiul Său, S-a dăruit pe Sine pentru alţii, chiar şi pentru făptuitorii actelor de violenţă şi nedreptate.

19. Crucea lui Hristos şi obligaţia creştinilor de a lua parte la suferinţa oamenilor şi la lupta lor pentru o viaţă mai bună, care rezultă din

această luptă, nu este singurul criteriu pentru misiunea Bisericii. Prin înviere, moartea lui Hristos dobândeşte adevărata semnificaţie. Învierea înseamnă că Dumnezeu L-a recunoscut pe Iisus şi Crucea Sa ; printr-o judecată eliberatoare, Crucea devine un instrument al mântuirii şi împăcării. Învierea înseamnă şi mai mult, fiind parte integrantă a operei lui Dumnezeu de reconciliere în Hristos. Pentru creştini, învierea reprezintă nu doar un eveniment istoric aparţinând trecutului, nici doar un articol de credinţă, ci o realitate trăită mistic în fiecare zi. În misiologie, Crucea şi învierea formează o unitate indisolubilă. Biserica îşi datorează existenţa nu numai faptului că Iisus a murit pe Cruce, ci mai ales învierii Sale din morţi, devenind astfel pârga umanităţii (cf.ICor.15,20). Locul central pe care-l are învierea în Noul Testament şi în viaţa Bisericii, nu conferă doar „*speranţa care este în noi*"(IPt.3,15), ci determină şi importanţa primară a eshatologiei.

20. Prin Sfântul Duh oamenii pot lua parte la planul lui Dumnezeu de a împăca lumea în Hristos. În epistola către Romani, capitolul 5, unde Sf.Ap. Pavel cercetează modul cum Dumnezeu îi împacă cu Sine pe păcătoşi, şi chiar pe duşmanii Săi şi pe cei necredincioşi, el spune că dragostea lui Dumnezeu a fost revărsată în inimile noastre prin Sfântul Duh. În Iisus Hristos, Care a înviat şi S-a înălţat la ceruri, noi nu ne bucurăm doar de darul împăcării ci, totodată, suntem trimişi în lume pentru servire şi slujire. Acest fapt este exprimat în învăţătura morală a Sfântului Pavel, cel care îndeamnă credincioşii şi comunităţile să fie semne şi expresii ale împăcării pe care au trăit-o (cf.Rom.12,9 -21) ; dar şi în felul cum Sf.Ap. Pavel vorbeşte despre propria sa misiunea, ca o „slujire a reconcilierii" (IICor. 5,18). A lua parte la această slujire a reconcilierii – cu alte cuvinte, a participa la lucrarea de reconciliere savârşită de Sfântul Duh şi a comunica lucrarea reconciliatoare a lui Dumnezeu întregii omeniri – reprezintă chemarea creştină a zilelor noastre, în aceeaşi măsură în care a fost în vremea Sf.Ap. Pavel.

21. Aceasta înseamnă că opera de reconciliere a lui Dumnezeu cu oamenii nu s-a terminat pe Cruce şi prin înviere; aceasta se continuă în istorie prin slujirea reconcilierii care a fost încredinţată Bisericii. Întemeiată pe reconcilierea realizată prin moartea şi învierea lui Hristos în numele lui Dumnezeu, Biserica provoacă şi invită toţi oamenii la împăcarea cu Dumnezeu. „*Şi toate sunt de la Dumnezeu, Cel ce ne-a împăcat cu Sine prin Hristos şi care ne-a dat nouă slujirea împăcării (reconcilierii)*" (IICor.5,18). Această ofertă de reconciliere este primită şi devine prin credinţă o realitate personală (Efes.2,8).

Sfântul Duh şi reconcilierea

22. Sfântul Duh dă putere Bisericii pentru a lua parte la această opera de reconciliere, după cum se afirmă şi în documentul : „*Misiune şi Evanghelizare în Unitate Astăzi*" : „Misiunea lui Dumnezeu (*missio Dei*) este sursa şi baza misiunii Bisericii, trupul lui Hristos. Prin Hristos, în Duhul Sfânt, Dumnezeu sălăşluieşte în Biserică, dând putere şi energie membrilor săi".[35] Slujirea Duhului (IICor.3,8) este slujirea împăcării, posibilă prin Hristos şi încredinţată nouă (II Cor. 5,18 – 19).

23. Prin puterea Duhului Sfânt, Biserica, fiind *koinonia* – comuniunea Sfântul Duh (IICor.13,13) – se dezvoltă continuu devenind o comunitate generatoare de reconciliere şi tămăduire, care împărtăşeşte bucuriile şi necazurile membrilor săi şi este alături de cei care au nevoie de iertare şi împăcare. Potrivit cărţii Faptele Apostolilor (2,44 – 45; 4,32–37), Biserica primară, care a luat naştere în ziua Cincizecimii, practica împărtăşirea bunurilor între membrii săi, punând accent pe legătura dintre preocupările ''spirituale'' şi ''materiale'' în misiunea creştină şi viaţa Bisericii. Un aspect al slujirii dătătoare de putere a Sfântul Duh este acordarea de daruri harismatice creştinilor şi comunităţilor creştine, inclusiv darul tămăduirii (ICor. 12, 9; F. Ap. 3).

24. Biserica însăşi are nevoie de o reînnoire continuă prin Duhul Sfânt pentru a putea discerne gândirea lui Hristos şi a putea fi condamnată de Sfântul Duh pentru dezbinarea şi păcatul din sânul său (Ioan 16,8 –11). Pocăinţa din interiorul Bisericii lui Hristos este în sine parte a slujirii şi mărturisirii reconcilierii în faţa lumii.

25.Sfântul Duh suflă unde voieşte (cf. Ioan 3, 8). Astfel, Duhul nu cunoaşte limite şi ajunge la oamenii de toate credinţele, chiar şi la cei fără un angajament religios – un număr crescând în aceste timpuri de secularizare. Biserica este chemată să discearnă semnele Duhului în lume şi să mărturisească despre Hristos prin puterea Duhului (F.Ap.1,8) şi, de asemenea, să se angajeze în toate formele de eliberare şi reconciliere (IICor.5,18 – 19).

26. În suferinţele timpului nostru, Duhul împărtăşeşte „*slăbiciunile*" noastre şi durerile facerii întregii creaţii supuse „*robiei stricăciunii*" (Rom.8,26,21–22). Aşadar, aşteptăm izbăvirea trupurilor noastre (Rom.8,23) cu speranţă şi bucurie. Acelaşi Duh al lui Dumnezeu care „*se purta pe deasupra apelor*" (Gen.1,2) la facerea lumii, acum sălăşluieşte în Biserică şi lucrează în lume de multe ori pe căi misterioase şi necunoscute. Duhul va participa la introducerea noii creaţii, când în final Dumnezeu va fi totul în toate.

[35] Ibid.,& 13

27. Din timpul Noul Testament, se pot distinge două înţelesuri ale pnevmatologiei. Unul afirmă deplina dependenţă a Sfântul Duh faţă de Hristos, îndeplinind sarcina misiunii ca agent al lui Hristos, ajungându-se astfel la o misiologie ce pune accentul pe *trimitere* şi *pornire* (la drum). Din cealaltă perspectivă, Sfântul Duh este văzut ca sursa [slujirii n.tr.] lui Hristos, iar Biserica, *synaxa* (venirea împreună) eshatologică a poporului lui Dumnezeu în împărăţia lui Dumnezeu. Din această a doua perspectivă, misiunea ca *pornire* (la drum) este rezultatul, nu originea Bisericii. Misiunea este *liturghia de după Liturghie*[36]. Deoarece reconcilierea este o premisă obligatorie a Euharistiei (lucrarea prin care se constituie Biserica), devine şi elementul primordial al misiunii.

Perspective liturgice asupra misiunii

28. Misiunea Bisericii, prin puterea Sfântul Duh, derivă din învăţătura, viaţa şi slujirea Domnului nostru Iisus Hristos, care trebuie înţelese din perspectiva aşteptărilor iudaismului. În centrul acestora era ideea venirii unui Mesia, care „*în vremurile cele de pe urmă*" ale istoriei va întemeia împărăţia (Isaia 2, 2 ; cf. Ioil 3,1;59,21;Iezechiel 36,24,ş.a.), prin chemarea întregului popor dispersat şi obijduit al lui Dumnezeu, *într-un singur loc*, reconciliat cu Dumnezeu şi devenit un singur trup unitar în jurul Lui (Miheia 4, 1 – 4; Isaia 2, 2 – 4; Ps. 147, 2 –3). Evanghelia după Sf.Ap.şi Ev. Ioan afirmă clar că arhiereul „a proorocit că Iisus avea să moară... nu numai pentru neam, ci şi *ca să adune laolaltă* pe fii lui Dumnezeu cei împrăştiaţi" (In.11, 51 – 52)

29. Această reconciliere a fost experiată în viaţa liturgică, sau mai precis „euharistică" (în sens larg) a Bisericii primare. Comunitatea creştină primară a suferit din cauza fracţiunilor şi separărilor dar, reconciliată cu Dumnezeu prin harul Domnului nostru, a fost nevoită să extindă pe orizontală această reconciliere între membrii săi, prin încorporarea în unicul popor al lui Dumnezeu prin euharistie, un act important de identitate, care era sărbătorit ca o manifestare (mai precis ca o pregustare) a împărăţiei viitoare. Nu întâmplător, condiţia participării la masa Domnului era, şi încă este adesea, un act de reconciliere cu fraţii şi surorile, având o valoare simbolică profundă şi amintindu-ne de esenţa Evangheliei (Mt.5,23–24). Prin „sărutul iubirii [păcii n.tr.]", membrii Bisericii îşi oferă unii altora un semn de împăcare şi se angajează în tămăduirea relaţiile în cadrul comunităţii. Într-un mod asemănător, Sfântul Pavel îi avertiza pe corinteni

[36] Cunoscuta expresie consacrată de regretatul părinte profesor Ion Bria, v. cartea sa : *Liturgy after Liturgy. Mission and Witness from an Orthodox Perspective*, WCC Publications, Geneva 1996, şi trad.rom augmentată, *Liturghia după Liturghie*, Editura Athena, Bucureşti, 1996 (**n.tr.**)

să conştientizeze faptul că refuzul lor de a avea în comun bunurile, pune în pericol însăşi celebrarea Cinei Domnului (ICor.11,20– 21)

30. Actul euharistic nu este singurul ritual liturgic de reconciliere în procesul de tămăduire. Botezul, care presupune un act de pocăinţă, este semnul comun al încorporării prin Sfântul Duh în unicul trup (ICor.12, 13; Efes. 4, 4 – 5) Actul mărturisirii, care pentru unele biserici are semnificaţie sacramentală, a fost iniţial menit a fi procesul obligatoriu de reconciliere cu comunitatea – o Taină a reconcilierii. De asemenea, există şi actul – sau Taina – miruirii în vederea tămăduirii. Pentru multe biserici Cina Domnului însăşi are rol terapeutic. Aceste exemple ne fac să conştientizăm importanţa reconcilierii şi tămăduirii în viaţa şi misiunea Bisericii.

31. Aceste manifestări ale împărăţiei lui Dumnezeu în comunitate au constituit punctul de plecare al misiunii creştine, baza de lansare a pornirii mărturisitoare a Bisericii în lume. Imperativele misiologice ale Bisericii sunt rezultatul înţelegerii Bisericii ca o unitate dinamică şi corporativă de credincioşi reconciliaţi, însărcinaţi să mărturisească împărăţia viitoare a lui Dumnezeu. Străduindu-ne să descoperim lumii „slujirea reconcilierii" (IICor.5,18 sq.), devenim o comunitate generatoare de reconciliere. Slujirea de a fi „ambasadori pentru Hristos" presupune angajamentul propovăduirii Evangheliei: „Vă rugăm în numele lui Hristos, împăcaţi-vă cu Dumnezeu. Căci pe El, care n-a cunoscut păcat, L-a făcut pentru noi păcat, ca să devenim, întru El, dreptatea lui Dumnezeu" (IICor. 5, 20 – 21).

Din perspectivă ecumenică această evanghelizare „urmăreşte formarea unei comunităţi reconciliate şi generatoare de reconciliere (cf.IICor.5, 19), care va indica deplinătatea împărăţiei lui Dumnezeu, împărăţie care este 'dreptate şi pace şi bucurie în Duhul Sfânt' (Rom.14,17)". Această afirmaţie, cuprinsă în documentul de pregătire a conferinţei din Salvador, îşi găseşte ecou în declaraţia recentă despre misiune a CEB: „A vorbi despre evanghelizare înseamnă a sublinia vestirea darului de libertate şi reconciliere oferit de Dumnezeu, împreună cu invitaţia de a ne alătura celor care-L urmează pe Hristos şi se pun în serviciul împărăţiei lui Dumnezeu".[37]

Reconcilierea ca un imperativ pentru misiune

[37]WCC Unit II, Churches in Mission: Education , Health, Witness: Preparatory Papers for Section Work, *Conference on World Mission and Evangelism*, Salvador da Bahia, WCC, 1996, p.19. *Mission and Evangelism in Unity Today*, & 62

32. Convergenţa deosebită a noii preocupări pentru reconciliere şi tămăduire în cadrul bisericilor, precum căutarea în paralel a tămăduirii şi reconcilierii în multe societăţi din întreaga lume, ne-au îndemnat să regândim sarcina la care ne cheamă Dumnezeu în misiune astăzi. Amintindu-ne că împăcarea primită în Iisus Hristos trebuie împărtăşită întregii lumi, am ajuns să considerăm reconcilierea ca parte a misiunii.

33. Misiunea ca slujire a reconcilierii presupune obligaţia de a împărtăşi Evanghelia lui Iisus Hristos în toată plinătatea sa, Vestea Bună a Celui care prin întrupare, moarte şi înviere a făcut posibilă o dată pentru totdeauna împăcarea cu Dumnezeu, iertarea păcatelor şi o nouă viaţă prin puterea Sfântul Duh. Această slujire invită oamenii să accepte darul lui Dumnezeu de împăcare în Hristos şi de a deveni discipolii Săi în comuniunea Bisericii Sale. Aceasta făgăduieşte speranţa deplinătăţii vieţii în Dumnezeu, atât în vremea noastră, cât şi în împărăţia viitoare şi eternă a Domnului.

34. Slujirea reconcilierii implică, de asemenea, opera de împăcare între persoane şi societăţi. Pentru a înţelege ce înseamnă participarea la misiunea reconciliatoare a lui Dumnezeu, ne vom concentra asupra scopurilor şi proceselor de împăcare şi tămăduire. Aceasta implică unele consideraţii generale şi anumite reflecţii pe baza cărora a luat fiinţă ideea de reconciliere şi tămăduire.

35. Reconcilierea rezultă dintr-un proces ce duce la pace în dreptate. Intenţia este aceea de a se întemeia comunităţi în care destrămarea şi sectarismul să nu mai fie o problemă şi în care oamenii pot convieţui în respect reciproc şi toleranţă. Rezultatul reconcilierii este comunicarea inter-umană fără teamă. Reconcilierea implică toleranţă faţă de ceilalţi, includerea şi respectarea lor. O comunitate reconciliată este aceea unde se pot rezolva problemele pe calea dialogului, fără a se face uz de violenţă.

36. Pentru depăşirea diviziunilor, rivalităţilor şi conflictelor din trecut trebuie realizată în primul rând reconcilierea dintre persoane. Se cere explorarea dinamicii interne a ambelor părţi, victime şi răufăcători. De asemenea, este necesară reconcilierea dintre *grupuri sau comunităţi*. În asemenea situaţii trebuie acordată o atenţie specială relaţiilor structurale şi sociale. În cazul în care reconcilierea este necesară între naţiuni şi în cadrul lor, trebuie examinată întreaga structură a societăţilor respective. Reconcilierea dintre persoane se referă adesea la restabilirea demnităţii şi a unui simţ al umanităţii. În al doilea caz, reconcilierea se concentrează asupra regulilor de convieţuire, la nivelul fiinţelor umane şi al întregii creaţii. Cu privire la reconcilierea dintre naţiuni, înseşi instituţiile societăţii necesită o atenţie deodebită pentru ca reconstrucţia să poată fi posibilă.

37. Reconcilierea este atât un *scop*, cât şi un *proces*. Avem nevoie de o viziune comună, la nivel personal şi social, care să ne menţină pe calea spre pace şi bunăstare. Dacă acest proces nu este înţeles corect ne-am putea descuraja şi pierde sensul în munca noastră. În practica reală, vom oscila mereu între scop şi proces, căci în reconciliere şi tămăduire amândouă sunt necesare.

Dinamica proceselor de reconciliere

38. Atât iniţierea procesului de reconciliere, cât şi continuarea acestuia necesită atenţie. Cei care iau parte la acest proces sunt adesea împărţiţi în *victime* şi *răufăcători*. Cele două părţi pot fi uşor recunoscute şi identificate, cum ar fi, spre exemplu, victimele violului şi făptuitorii acestei infracţiunii. Este posibil însă, în conflictele de lungă durată, ca mai târziu victimele să devină răufăcători şi invers. Acest lucru îngreunează sarcina de împărţire în categorii clare. În timp ce practica creştină acordă atenţie specială victimelor, procesul reconcilierii şi tămăduirii necesită restaurarea şi vindecarea victimelor, dar şi pocăinţa şi transformarea răufăcătorilor. Aceste lucruri nu se întâmplă într-o ordine stabilită, dar pentru a deveni o „nouă creaţie" (II Cor.5,17) este nevoie de schimbare din ambele părţi.

39. Şase aspecte ale procesului reconcilierii şi tămăduirii necesită o atenţie deosebită. Acestea sunt*: adevărul, aducerea – aminte, pocăinţa, dreptatea, iertarea şi iubirea.*

De multe ori este dificil să stabilim adevărul despre trecut, deoarece abuzurile şi atrocităţile au fost reduse la tăcere. Tămăduirea presupune ruperea tăcerii pentru ca adevărul să iasă la lumină. Se face posibilă recunoaşterea a ceea ce fusese tăinuit.

40. Câteodată, sub un regim represiv, adevărul a suferit o deformare sistematică.Minciunile iau locul adevărului. În asemenea situaţii se impune afirmarea adevărului. Această afirmare este necesară mai ales în cazurile în care limbajul reconcilierii este greşit folosit. S-au înregistrat situaţii în care chiar răufăcătorii au făcut apel la „reconciliere", având pretenţia ca victimele să treacă cu vederea peste relele ce li s-au făcut şi să-şi continue viaţa ca şi cum nimic nu s-ar fi întâmplat. În asemenea cazuri, însuşi înţelesul cuvântului „reconciliere" a fost atât de denaturat încât nu mai poate fi folosit. În alte cazuri, răufăcătorii cer „reconciliere" urgentă, pentru ca pretenţiile victimelor să nu mai fie nici măcar luate în considerare. Ei pot reuşi acest lucru, făcându-i pe creştini să se simtă vinovaţi că nu pot ierta repede. Este necesar să se opune rezistenţă întrebuinţării greşite a ideii de reconciliere.

41. În urma conflictelor şi luptelor prelungite, s-au format comisii pentru adevăr şi reconciliere la nivel naţional, pentru a cerceta adevărul despre trecut. Probabil cea mai cunoscută este comisia din Africa de Sud. Necesitatea unor astfel de comisii subliniază dificultatea stabilirii adevărului, dar şi importanţa acestuia pentru reconciliere şi tămăduire.

42. În asemenea situaţii, sensul creştin dat adevărului poate ajuta. Duhul lui Dumnezeu este Duhul Adevărului (Ioan 14, 17) şi Iisus Care „*este Calea, Adevărul şi Viaţa*" (Ioan 14, 6) S-a rugat ca apostolii Săi să fie sfinţiţi prin Duhul Adevărului (Ioan 17, 17) Stabilirea adevărului poate fi dificilă, mai ales în situaţii post-conflictuale. Respectul pentru adevăr se bazează pe faptul că Dumnezeu doreşte ca adevărul să fie spus (cf. tradiţia profetică)

43. Aducerea – aminte este strâns legată de adevăr. Cum ne vom aminti trecutul şi ce vom spune despre el? Veritabila aducere – aminte va oferi adevărul despre trecut. Amintirile traumatizante ale faptelor rele sau atrocităţilor necesită deseori tămăduire, dacă se doreşte a fi la baza construirii unui alt fel de viitor.Tămăduirea aducerilor – aminte presupune eliminarea toxicităţii lor. Când se întâmplă aceasta, aducerile aminte nu ne mai ţin prizonieri ai trecutului, ci ne dau posibilitatea de a construi un viitor în care relele din trecut nu se mai pot repeta.

44. Aducerile – aminte nu au legătură numai cu trecutul. Reprezintă şi fundamentul identităţii. *Felul* în care ne amintim trecutul influenţează atât modul în care trăim şi convieţuim, cât şi modul în care ne imaginăm viitorul. Din acest motiv, aducerea – aminte este un element central în procesul de reconciliere şi tămăduire.

45. Aducerile – aminte care nu tămăduiesc, pot aduce prejudicii reconcilierii. Uneori tămăduirea durează mai mult decât o generaţie. În unele cazuri victimele sunt atât de prinse în amintirile lor încât au nevoie de ajutor pentru a se elibera. Acest lucru poate implica punerea la dispoziţia victimelor a unui spaţiu în care să-şi poată exprima mânia. În puţine cazuri victimele nu doresc să se tămăduiască şi îşi folosesc amintirile pentru a împiedica orice progres. O sarcină importantă a celor care sunt în slujba reconcilierii o reprezintă acompanierea victimelor, pentru ca acestea să se poată elibera de amintirile traumatizante.

46. Proiectele de recuperare a amintirilor suprimate sau denaturate sunt, adesea, importante pentru construirea unui alt fel de viitor comun. Asemenea proiecte pot fi, de exemplu, publicarea rezultatelor obţinute de Comisiile[38] pentru Adevăr şi Reconciliere, sau colectarea de informaţii

[38]Cum s-a întâmplat în Africa de Sud

referitoare la ceea ce s-a întâmplat.[39] Recuperarea amintirilor poate constitui însă şi o ameninţare la adresa răufăcătorilor care încă deţin puterea.[40]

47. Un obiectiv central al practicii şi mărturiei creştine îl constituie recuperarea amintirilor, prin care se facilitează trăirea în prezent şi imaginarea viitorului. Noi celebrăm Euharistia pentru a ne aminti ce s-a întâmplat cu Iisus: trădarea, patimile şi moartea Sa, precum şi felul în care a înviat din morţi. Aducerea – aminte a ceea ce Dumnezeu a făcut prin slujirea lui Iisus ne dăruieşte speranţă, iar Duhul lui Hristos ne dă putere în lucrarea noastră de reconciliere.

48. Pocăinţa (metanoia) este necesară în multe situaţii conflictuale înainte ca reconcilierea să aibă loc. În cazul în care nedreptăţirea şi vina, personală sau colectivă, a cauzat duşmănia sau înstrăinarea, adevărata împăcare nu se poate realiza până când partea vinovată nu s-a căit pentru păcatul şi nedreptatea săvârşite. Odată cu proclamarea împărăţiei lui Dumnezeu, Iisus a adresat şi un îndemn la pocăinţă şi credinţă în Evanghelie (Mc.1,15). Trebuie menţionat faptul că îndemnul lui Iisus la pocăinţă este motivat de era cea nouă a mântuirii, inaugurată de venirea Sa. Adevărata pocăinţă nu poate fi rezultatul ameninţărilor şi fricii, ci trebuie să rezulte din conştientizarea vinei şi din speranţa unei noi relaţii reconciliate bazată pe iertare (cf. F. Ap. 2, 38).

49. Dreptatea este un element esenţial în opera de reconciliere. Sunt necesare trei feluri de dreptate. În primul rând există dreptate retributivă, prin care răufăcătorii dau socoteală pentru faptele lor. Aceasta este importantă, atât ca o conştientizare a răului înfăptuit, cât şi ca o declaraţie că asemenea fapte nu vor mai fi tolerate. Dreptatea retributivă trebuie să intre în sarcina statului legal constituit. Pedeapsa aplicată în afara acestui forum este considerată a fi o acţiune reprobabilă sau pură răzbunare şi trebuie evitată. Dacă însuşi statul este implicat în corupţie, dreptatea retributivă poate fi obţinută prin mijloace de protest non – violente.[41] Acest fapt implică însă un mare sacrificiu personal.

50. În al doilea rând, există dreptate restitutivă – ceea ce a fost luat pe nedrept de la victime le este înapoiat, direct sau într-un mod simbolic, prin reparaţie sau compensare. În Evanghelia după Sf.Ev.Luca, episodul întâlnirii lui Zaheu cu Iisus (19, 1 – 10), arată cum un act real de pocăinţă rezultat din întâlnirea cu Iisus, poate duce la o formă radicală de restituire. În cazurile în care vinovatul sau victima au murit trebuie găsită o altă formă de reconciliere – cum ar fi memorialul public.

---

[39] Ca în Guatemala

[40] Asasinarea episcopului Gerardi în Guatemala după ce a anunţat rezultatele unui astfel de raport este o aducere - aminte dureroasă a acestui fapt

[41] De exemplu actiunea “mamelor celor dispăruţi” în Argentina

51. Există, de asemenea, dreptate structurală, acolo unde instituţiile societăţii sunt reformate pentru a preveni posibile nedreptăţi viitoare. Adesea trebuie acordată o atenţie specială dimensiunilor dreptăţii structurale şi restitutive. Spre exemplu, pentru a înfăptui dreptatea economică, se impune reforma legilor comerţului global, precum şi reforma mecanismelor comerţului. Justiţia în privinţa genurilor necesită o contribuţie specială din parte femeilor, pentru depăşirea nedreptăţilor şi păstrarea relaţiilor corecte. Pentru depășirea sexismului şi rasismului este nevoie de o reformă structurală. În ultimii ani s-a adus în centrul atenţiei şi nevoia de dreptate ecologică.

52. Sfântul Duh a vorbit prin profeţii din vechime împotriva nedreptăţii şi L-a uns pe Iisus Hristos să aducă libertate celor oprimaţi (Lc. 4, 18 – 19). Sfântul Duh conferă darurile profeţiei şi curajului şi astăzi, când creştinii depun eforturi, în special pentru a sprijini procesul de dreptate restitutivă şi se angajează în reforma cerută de dreptatea structurală. Eforturile depuse pentru astfel de reforme ale societăţii sunt sprijinite de imagini biblice ale legământului – grija pentru toţi şi relaţii corecte între Dumnezeu şi oameni. Acestea sunt ilustrate prin colecta strânsă de Sfântul Pavel de la biserici şi dusă la Ierusalim, pentru a fi „egalitate" între biserici în privinţa satisfacerii reciproce a trebuinţelor (IICor.8,14).

53. Iertarea este adesea considerată o dimensiune specific religioasă a împăcării şi tămăduirii. Este important să se înţeleagă faptul că iertarea nu înseamnă a găsi scuze nedreptăţilor din trecut sau pedepsei anterioare. Iertarea certifică faptele trecute, dar încearcă să construiască o relaţie diferită atât faţă de răufăcător, cât şi faţă de fapta rea. Fără iertare, rămânem blocaţi în relaţia noastră cu trecutul şi nu avem şansa unui alt fel de viitor.

54. Astăzi, în eforturile de reconciliere a comunităţii umane, este necesar, ca alături de posedarea unei viziuni creştine comune asupra întregului, să se interacţioneze cu diferite comunităţi de credinţă. Pentru noi, în calitate de creştini, aceasta presupune cunoştinţe despre felul în care celelalte mari tradiţii religioase concep tămăduirea şi integritatea, devreme ce multe situaţii cer lucrarea noastră comună. În aceste situaţii, în calitate de creştini trebuie, de asemenea, să comunicăm propria contribuţie la sarcina comună. Multe culturi au propriile lor resurse spirituale şi cultice pentru obţinerea reconcilierii şi tămăduirii. Acestea trebuie încorporate în lucrarea noastră de reconciliere, oricând este posibil.

55. Pentru creştini, iertarea are o semnificaţie specială. Noi credem că Dumnezeu este Cel care iartă păcatele (Mc.2,7- 12). Iisus a venit în mijlocul nostru propovăduind iertarea păcatelor (Lc.24,47), vorbind despre bunăvoinţa lui Dumnezeu şi posibilitatea de a depăşi problemele din trecut, în speranţa unui alt fel de viitor. Experienţele personale de a fi acceptat şi a

primi harul, pot schimba viaţa, îndemnând la deschidere faţă de semeni prin iubire şi la transformarea societăţii, după cum ilustrează istoria lui Zaheu. După învierea Sa, când a suflat Sfântul Duh peste apostolii Săi, Iisus i-a trimis în lume să slujească iertarea (In. 20, 21 – 23).

56. Iertarea de la Dumnezeu este legată de disponibilitatea noastră de a-i ierta pe alţii (v. Mt.6,12,14 – 15). De aceea, creştinii spun adesea că trebuie să „iertăm şi să uităm". Dar nu putem uita nedreptatea, ca şi cum nu s-ar fi întâmplat. A le cere victimelor aşa ceva, ar însemna a-i înjosi din nou. Nu putem uita vreodată, dar ne putem aminti altfel – într-un alt mod care să facă posibilă o relaţie diferită cu trecutul şi cu răufăcătorul. La aceasta suntem chemaţi în calitate de creştini.

57. Iubirea (agape) este trăsătura cea mai caracteristică a creştinismului. Sfânta Treime este uniunea perfectă a Persoanelor diferite, iubirea supremă, care cuprinde totul. Dumnezeu Se revelează ca iubire, deoarece Dumnezeu este iubire (In.3,16; I In. 4, 7 – 21). Fiind creaţi după chipul lui Dumnezeu şi recreaţi prin Botez, iubirea lui Dumnezeu „s-a revărsat în inimile noastre prin Duhul Sfânt, Cel dăruit nouă" (Rom. 5, 5; cf.Gal.5, 22) De aceea, porunca de a ne iubi duşmanii (Mt.5,44) nu este imposibil de împlinit. Dumnezeu nu ne cere niciodată ceea ce El nu ne-a dărui deja. Iubirea duşmanilor este în acelaşi timp darul lui Dumnezeu şi contribuţia umană personală, „calea care le întrece pe toate", (I Cor.12,31; 13,1-8) care ne conduce spre o nouă viaţă, spre hristomorfizare, Hristos fiind modelul nostru (Gal 4, 19), spre felul Său de a vorbi şi gândi: „Noi avem mintea -*noun* lui Hristos" (ICor. 2, 16). Iubirea cuprinde întregul proces al reconcilierii, fiind însuşi semnul autenticităţii sale.

58. Adevărul, aducerea – aminte, pocăinţa, dreptatea, iertarea şi iubirea sunt elemente importante şi esenţiale pentru o reconciliere reală şi deplină. Practica ne-a demonstrat însă că împăcarea nu este întotdeauna completă.

Majoritatea naraţiunilor biblice nu sunt exemple de reconciliere deplină. Binecunoscutele istorisiri despre Sara şi Agar, Iacob şi Esau, Rahela şi Lia ne fac să ne întrebăm dacă personajele s-au împăcat cu adevărat. Nici chiar parabola fiului risipitor nu menţionează împăcarea celor doi fraţi. Majoritatea situaţiilor de conflict intens se termină cu unele reţineri de ambele părţi, care împiedică acceptarea şi împăcarea deplină. Acest lucru nu sugerează însă că împăcarea reală nu poate avea loc, ci doar confirmă faptul că procesul de împăcare poate fi îndelungat, că până la eradicarea suferinţei, suspiciunii şi mâniei poate trece o viaţă întreagă sau chiar mai mult.

59. Un alt fapt, care necesită atenţie, este acela că, uneori, răufăcătorul nu se căieşte şi nu cere iertare, nici măcar după încheierea conflictului. Acest lucru este atestat de întâmplări din Africa de Sud, dar şi

din alte părţi ale lumii. În asemenea situaţii victimele sunt nevoite să găsească soluţii pentru a face faţă situaţiei mutându-se din zona de opresiune, ca o formă de rezistenţă. De multe ori victimele ajung la concluzia că trebuie să ierte chiar dacă răufăcătorul nu se căieşte şi nu cere iertare. Oricum ar fi, victima trebuie să găsească ea însăşi puterea de a trăi şi de a face faţă situaţiei. Sentimente precum mânia, suferinţa şi amărăciunea sunt dăunătoare evoluţiei personale sau comunitare. Există însă şi situaţii în care răufăcătorul caută asiduu iertare, dar nu o primeşte. În asemenea situaţii, el este cel care trebuie să găsească alte căi de soluţionare a proprii vini. Este, de asemenea, posibil ca victima să simtă nevoia de a-şi ierta propria vină, pentru că a permis să se întâmple ceea ce s-a întâmplat, pentru că a fost complice cu sistemele de opresiune. Este important, ca în dinamica procesului de reconciliere să fie luate în considerare asemenea aspecte care ţin de experienţa victimelor sau a răufăcătorilor.

60. Reconcilierea şi tămăduirea sunt obiective pe care le urmărim în contextul ambivalenţei şi fragmentării existente în lume, la nivel social, comunitar sau personal. Aceste obiective sunt inspirate de imaginea biblică a restabilirii eshatologice a *păcii originare (shalom), realizarea finală promisă a împărăţiei lui Dumnezeu*, când toate vor fi fost tămăduite, împlinite din nou şi unite în Dumnezeu. În istoria umană contemporană sperăm să atingem anumite niveluri de reconciliere, tămăduire, dreptate, pace şi integritate a creaţiei. În timp ce viziunea deplină a reconcilierii şi tămăduirii cuprinde întreaga creaţie a lui Dumnezeu, contribuţia şi viziunea noastră sunt limitate. Dar chemarea noastră este de a arăta semne comune ale reconcilierii de la Dumnezeu, căci aşa vom reînnoi speranţa. Într-adevăr, reconcilierea şi tămăduirea în lumea de azi necesită o dinamică permanentă între imaginarea reconcilierii din cadrul vieţii umane, societăţii şi creaţiei ca un scop, dar şi ca un proces de atingere a acelui scop. Aceasta poate fi o luptă lungă şi dificilă şi nu poate fi dusă la bun sfârşit decât în numele iubirii, care pe „toate le suferă, pe toate le crede, pe toate le nădăjduieşte, pe toate le rabdă” (I Cor. 13, 7). Pe parcursul acestui proces nu ne pierdem speranţa şi, în acelaşi timp, ne concentrăm asupra participării noastre la opera Sfântului Duh, de reconciliere şi tămăduire a întregii creaţii.

61. Sfântul Duh transformă Biserica şi îi conferă puterea de a fi misionară: ”Sfântul Duh transformă creştinii în martori energici, curajoşi şi cutezători (cf.F.Ap1,8).”[42] De aceea, pentru Biserică, misiunea nu este o opţiune, ci un imperativ. „Misiunea este central credinţei şi teologiei creştine. Nu este o opţiune, ci o chemare şi o vocaţie existenţială. Misiunea este parte constitutivă, dar şi condiţie a existenţei Bisericii şi a tuturor creştinilor.” Prin însăşi natura sa, Biserica este chemată să participe la opera lui Dumnezeu: ”Prin Hristos în Sfântul Duh …participarea la misiunea lui Dumnezeu … ar trebui să fie un lucru firesc pentru toţi creştinii şi toate Bisericile”[43] (cf. referinţa la slujirea preoţească a comunităţii în I Pt. 2, 2 – 12).

62. Misiunea Bisericii prin puterea Sfântul Duh este să lucreze pentru reconciliere şi tămăduire în contextul fragmentării. Reconcilierea constituie un accent important şi o caracteristică a misiunii lui Dumnezeu care are consecinţe pentru misiunea Bisericii: „Biserica este trimisă în lume pentru a împăca omenirea şi a reînnoi creaţia prin invitarea oamenilor şi naţiunilor la pocăinţă, anunţând iertarea păcatelor şi un nou început în relaţiile cu Dumnezeu şi cu semenii prin Iisus Hristos.”[44] Aşteptăm reconcilierea deplină ca instaurare a păcii (*shalom*) de către Dumnezeu, la sfârşitul veacurilor, adică, crearea – sau re-crearea – unor relaţii armonioase şi corecte. Este un proces holistic iniţiat de Dumnezeu şi extins la întreaga creaţie, atât umană cât şi non-umană. În timp ce noi şi întreaga creaţie ne străduim să obţinem libertatea faţă de jugul stricăciunii, „Duhul vine slăbiciunii noastre într-ajutor... şi mijloceşte pentru noi cu suspine negrăite” (Rom.8,22-26). În contextul relaţiilor din lumea de astăzi, provocarea specifică pentru Biserică este aceea de a pătrunde mai adânc darul reconcilierii dumnezeieşti în viaţa şi slujirea sa, în numele întregii ordini create.

Reconcilierea în contextul fragmentării

63. Cea mai grav afectată relaţie este cea dintre *Dumnezeu* şi umanitate. Evanghelia reconcilierii este o chemare de a ne întoarce la Dumnezeu, a ne converti la Dumnezeu şi a ne reînnoi credinţa în Cel Ce ne invită constant să ne împăcăm cu Dumnezeu, cu ceilalţi, cu întreaga creaţie. Noi ne bucurăm că prin Mântuitorul nostru Iisus Hristos, această împăcare a devenit posibilă: „prin Domnul nostru Iisus Hristos, prin Care am primit acum împăcarea.” (Rom. 5,11). Noi suntem chemaţi să propovăduim

[42] *Mission and Evangelism in Unity Today*,& 13.
[43] *Ibid.*&& 9 si 13
[44] *Ibid*., & 14.

împăcarea la tot restul lumii prin misiune, şi să ne unim eforturile cu energia Sfântul Duh în creaţie.

64. La baza fragmentării de astăzi stă denaturarea şi distrugerea legăturii integrale, care a existat în ordinea divină, între umanitate şi restul *creaţiei*. Separarea cauzată de om între creaţia umană şi non – umană a condus la tendinţa unei părţi a omenirii de a cuceri şi distruge natura. O mare parte din criza ecologică cu care ne confruntăm în zilele noastre, se datorează lipsei de respect faţă de viaţă şi faţă de integritatea creaţiei. O tămăduire ecologică – sau o „econciliere" („ecociliation") - se referă la ceea ce urmăresc creştinii : „prin El pe toate întru El să le împace, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri" (Col. 1, 20). În Crezul niceo – constantinopolitan Îl mărturisim pe Sfântul Duh ca Domn şi de viaţă Dăruitor. În Duhul Sfânt misionarismul ne oferă o nouă perspectivă - centrată pe viaţă, care va duce la prosperarea pământului şi va susţine comunităţile umane. Acest model al reconcilierii şi tămăduirii cosmice oferă o bază solidă pentru reconcilierea dintre oameni.

65. Fragmentarea se face simţită şi în cadrul *relaţiilor umane*. Chipul lui Dumnezeu este denaturat prin înstrăinare şi duşmănie, fapt care este deseori atribuit structurilor de putere. Acestea se manifestă concret prin multe forme de discriminare existente în lume, bazate pe considerente de castă, rasă, gen, religiei, şi de statut socio – economic. În acest context misiunea privită ca reconciliere şi tămăduire urmăreşte să transceadă asemenea frontiere şi să restaureze conştiinţa chipului lui Dumnezeu în umanitate. În termeni reali, misiunea bisericilor este aceea de a face eforturi comune în vederea demolării zidurile care ne despart – atât cele din interiorul Bisericii, cât şi cele din afara sa. Aceasta presupune participarea la încercările ecumenice de reconciliere din cadrul bisericilor şi dintre acestea, şi la eforturile oamenilor de a reconstrui societatea pe baza dreptăţii şi drepturilor omului, precum şi crearea unui spaţiu de dialog şi dezbatere, acolo unde societatea sau bisericile rămân profund divizate. Trupul lui Hristos este binecuvântat cu diferite daruri spirituale (ICor.12,8-10; Rom.12,9-10). Exercitate în spiritul dragostei (ICor.13,1-3, Rom.12,9-10), acestea zidesc comunitatea şi exprimă reconciliata sa unitate în diversitate.

66. Acolo unde există victime şi făptuitori ai nedreptăţii şi exploatării, Biserica are de jucat un rol misionar special, acela de *a construi punţi de legătură* între săraci şi bogaţi, femei şi bărbaţi, negri şi albi etc. . Sfântul Duh a fost descris a fi „Cel care ne apropie de Dumnezeu"[45] datorită rolului său de a crea şi sprijini comuniunea (Efes.2,18;4,3). Această poziţie

[45] Referire la cartea lui John Taylor, *The Go-Between God: the Holy Spirit and Christian Mission*, London, SCM,1972.

de „intermediere" sau „de a fi la mijloc" nu a fost interpretată a fi neutră, ci ,mai degrabă, recunoscută a fi o poziţie riscantă şi foarte valoroasă. În timp ce se solidarizează cu victimele, Biserica are şi misiunea de a extinde exigenţele Evangheliei la cei care fac victime. Misionarismul ca „ poziţie de mijloc" înseamnă atât conferire de putere celor neputincioşi prin însoţirea lor, cât şi chemarea la pocăinţă a celor ce au provocat suferinţă. În felul acesta devine o misiune de reciprocă dăruire a vieţii.

67. Din nefericire, fragmentarea este o caracteristică a *Bisericii* de azi. Separările dintre Biserici, atât cele doctrinare, cât şi cele non-teologice, constituie o provocare pentru misiunea de reconciliere şi tămăduire. O Biserică divizată este o anomalie a trupului lui Hristos (Icor. 1, 13) care îl îndurerează pe Duhul Sfânt (Efes. 4, 25 – 32). Dacă bisericile nu sunt capabile să se împace între ele, eşuează în chemarea de a bine-vesti şi pierd credibilitatea în mărturisire."Trimisă într-o lume care are nevoie de unitate şi o mai mare interdependenţă în contextul competiţiei şi fragmentării comunităţii umane, Biserica este chemată să fie semnul şi instrumentul iubirii reconciliatoare a lui Dumnezeu... . Separările dintre creştini sunt o contra- mărturisire a lui Hristos şi contrazic mărturia lor despre reconcilierea în Hristos."[46] În secolul trecut s-a înregistrat o tendinţă deosebită a bisericilor şi mişcărilor creştine de a se despărţi în lucrarea misionară. Competiţia şi conflictul în misiune, în ajutorul pentru dezvoltare şi în cel intra-bisericesc, precum şi prozeletismul, s-au dovedit a fi o contra-mărturie serioasă pentru opera reconciliatoare a lui Hristos. Atât creştinii, cât şi bisericile, sunt chemaţi să iniţieze şi să sprijine procesul de reconciliere întreolaltă. Există semne ale unui grad de convergenţă teologică între mişcări misionare opuse. Chiar şi bisericile au realizat un progres semnificativ în vederea împărtăşirii Botezului, Euharistiei şi Slujirii, precum şi al unei mărturisiri comune. Sperăm, ca toate acestea să ducă la reînnoirea relaţiilor. Evanghelia reconcilierii este împărtăşită integral atunci când Biserica este o comunitate reconciliată şi tămăduitoare.

68. Ţinând cont de faptul că reconcilierea este atât scopul cât şi procesul de realizare a misionarismul, este imperativ ca Biserica să-şi revadă trecutul şi să se angajeze în realizarea introspecţiei şi auto-examinării *misiunii* sale în lume. Orice misiune credibilă a Bisericii trebuie să înceapă cu mărturisirea faptului că nu toate misiunile sale reflectă imaginea misiunii dorite de Dumnezeu şi pe care Dumnezeu Însuşi o realizează (*missio Dei*). Dacă ne declarăm iubirea pentru Dumnezeu în timp ce ne urâm fraţii şi surorile, suntem mincinoşi (I In. 4,20). În cazul în care iniţiativa misionară

[46] "*The Challenge of Proselytism and the Calling to Common Witness", appendix C of the Seventh Report of the Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches*, Geneva- Roma, 1998, p.45, && 8 si 9

creştină a fost – şi încă este – complicele unui proiect imperial care implică violenţă, cauzează distrugerea culturiilor indigene, fragmentarea comunităţilor şi chiar divizări între creştini, este nevoie de pocăinţă (*metanoia*). Pocăinţa cere mărturisirea păcatului colonizării prin violenţă, în numele Evangheliei. Acest lucru este important pentru „vindecarea aducerilor – aminte", ca parte integrantă a misiunii de reconciliere şi tămăduire. Biserica trebuie să aibă grijă să aline rănile trecutului (cf. Ieremia 6,14sq).

69. În timp ce mărturisim aceste păcate, confirmăm şi faptul că au existat şi încă există, misiune creştină adevărată, în spiritul păcii şi reconcilierii. O asemenea misiune are ca rezultat pacea cu Dumnezeu, vieţi tămăduite, comunităţi restaurate şi eliberarea socio-economică a oamenilor marginalizaţi.

Spiritualitatea reconcilierii

70. Privit din perspectiva reconcilierii şi tămăduirii, misionarismul necesită o spiritualitate corespunzătoare: în măsură să tămăduiască, să transforme, să elibereze, să construiască relaţii de respect reciproc. O spiritualitate autentică a reconcilierii şi tămăduirii reflectă interacţiunea dintre credinţă şi practică, ce constituie mărturisirea (*martyria*). Mărturisirea presupune o spiritualitate de auto-examinare şi mărturisire a păcatelor (*metanoia*), care duce la proclamarea (*kerygma*) evangheliei reconcilierii, diaconie (*diakonia*) întru iubire, închinare (cult, *leiturgia*) întru adevăr şi învăţarea dreptăţii. Exercitarea acestor daruri spirituale construieşte comunităţi reconciliate (*koinonia*).[47]

71. Spiritualitatea reconcilierii este una a smereniei şi lepădării de sine (*kenosis*, Filip. 2, 7) şi, în acelaşi timp, o experienţă a puterii transformatoare şi purificatoare a Duhului Sfânt. În eforturile sale de a împăca iudeii şi creştinii şi alte facţiuni, Sfântul Apostol Pavel a declarat că puterea lui Dumnezeu se desăvârşeşte în slăbiciune (II Cor.12,9; ICor.2, 3-5). Spiritualitatea reconcilierii este spiritualitatea Patimilor, a Învierii şi a Cincizecimii. În contextul global al reîntoarcerii imperialismului – mai ales în forma puterii hegemonice a globalizării - această spiritualitate a lepădării de sine constituie o provocare atât pentru victimele, cât şi pentru făptuitorii violenţei şi nedreptăţii sistemice. Comoara pe care o avem noi este „în vase de lut, ca să se învedereze că puterea covârşitoare este a lui Dumnezeu, şi nu de la noi" (II Cor. 4,7). În această situaţie, misiunea Bisericii este de a se afla din nou „la mijloc" – între cei ce deţin puterea şi cei neajutoraţi – „de a

[47] *Mission and Evangelism in Unity Today*, & 7

da putere celor slabi şi de a provoca pe cei puternici să se lepede de puterea şi privilegiile lor spre binele celor neajutoraţi. Spiritualitatea reconcilierii pune sub semnul întrebării structurile de putere ale comunităţilor locale, inclusiv bisericile, mai ales acolo unde majoritatea tradiţională sau bisericile naţionale (de stat) se comportă într-un mod hegemonic.

72. O spiritualitate a lepădării de sine este, de asemenea, o spiritualitate a purtării crucii. Biserica este chemată să poarte crucea lui Hristos, fiind alături de cei care suferă.[48] O spiritualitate a rezistenţei non-violente este un aspect integral al reconcilierii şi tămăduirii într-o epocă în care cei săraci şi marginalizaţi sunt exploataţi continuu. În situaţii de opresiune, de discriminare şi durere, crucea lui Hristos este puterea lui Dumnezeu pentru mântuire (I Cor. 1,18).

73. Tainele şi viaţa liturgică a Bisericii trebuie să exprime misiunea de a reconcilia şi a tămădui. Botezul este actul prin care luăm parte la moartea şi învierea lui Hristos. Este simbolic pentru spiritualitatea purtării crucii, care este atât lepădare de sine (Mc.8, 34 şi loc.paral.) cât şi înălţare la viaţă (In. 3, 14). Euharistia este un act tainic de tămăduire, un act de aducere – aminte, dar şi re-actualizarea frângerii trupului lui Hristos pentru reconcilierea cosmică. Pâinea lui Dumnezeu, care se coboară din cer, dă viaţă lumii (In. 6, 33). Împărţirea pâinii şi vinului cu ceilalţi implică redistribuirea bunurilor şi egalitatea împărăţiei propovăduită de Iisus Hristos. Prin rugăciune, Biserica mijloceşte la Dumnezeu pentru lume, aflându-se „la mijloc" în speranţa că Dumnezeu va aduce reconciliere şi tămăduire. Predicând cuvântul lui Dumnezeu, Biserica aduce alinare celor asupriţi, proclamă adevărul şi dreptatea şi îi cheamă pe toţi la pocăinţă şi iertare. Cultul Bisericii este în sine o mărturisire către lume a reconcilierii în Hristos şi, prin puterea Sfântul Duh, Biserica experiază această mărturisire euharistică în viaţa de zi cu zi.

74. Resursele spirituale pentru reconciliere şi tămăduire nu se limitează la tradiţiile credinţei creştine. Prin urmare, ni se cere să luăm în serios dimensiunile inter-religioase ale misionarismului, deoarece reconcilierea şi tămăduirea în sens holistic nu se pot realiza fără împăcarea dintre diversele credinţe şi culturi. Un mod de a realiza acest lucru este să apreciem şi să învăţăm din resursele spirituale disponibile în alte credinţe şi culturi. Diferitele tradiţii şi experienţe de tămăduire şi reconciliere, inclusiv cele ale comunităţilor indigene, sunt de mare valoare.

75. Declaraţia ecumenică recentă despre dialog ne reaminteşte că „dialogul inter-religios nu este un instrument de rezolvare instantă a

[48] De exemplu, prin *Programul ecumenic de însoţire în Palestina şi Israel* se doreşte a fi împreună cu palestinienii şi israelienii în acţiunile lor non-violente, şi a se sprijini concertarea eforturilor pentru încheierea ocupaţiei

problemelor în situaţii de urgenţă”. [49]Totuşi, în perioadele de conflict, relaţiile construite pe baza dialogului stăruitor din timp de pace, nu permit ca religia să fie folosită ca o armă şi, în multe cazuri, pavează calea spre iniţiativele de mediere şi împăcare. Dialogul presupune recunoaştere reciprocă, semnifică disponibilitatea de a reconcilia şi dorinţa de a trăi împreună. Un proces de dialog generează încredere şi permite mărturia reciprocă şi, astfel, poate fi o cale de tămăduire. Totuşi, chiar dacă dialogul este important, înainte ca acesta să fie posibil, trebuie rezolvate anumite aspecte legate de adevăr, aducere – aminte, pocăinţă, dreptate, iertare şi iubire. Poziţia „de mijloc” a practicii misionare semnifică faptul că în anumite situaţii este nevoie de puterea profetică a Evangheliei de a critica practicile şi credinţele religioase care încurajează nedreptatea şi de a aduce pocăinţă.

76. Slujirea Sfântului Duh – la care Biserica are privilegiul de a lua parte – este aceea de a tămădui şi împăca lumea divizată. Pentru a realiza deplin această misiune, Biserica trebuie să fie o comunitate care trăieşte reconcilierea şi tămăduirea în Hristos. Spiritualitatea reconcilierii înseamnă lepădare de sine şi purtarea crucii pentru a se demonstra puterea mântuitoare a lui Dumnezeu. Sfântul Duh înzestrează Biserica cu daruri şi resurse pentru această slujire şi, în spiritul dialogului, creştinii sunt deschişi să aprecieze resursele cu care contribuie cei de alte credinţe la această slujire. Misiunea Bisericii presupune interpunerea între părţile care s-au înstrăinat sau sunt în conflict. Aceasta înseamnă să-i însoţească în strădaniile lor şi, în acelaşi timp, să provoace puterile nedreptăţii şi violenţei să realizeze reconcilierea. Scopul este acela de a zidi comunităţi reconciliate şi tămăduitoare care, la rândul lor, să fie misionare în angajament şi slujire practică.

Înzestrarea pentru misiune: pedagogie, chestiuni pastorale şi viziune

77. În misiunea de reconciliere ne inspiră viziunea evanghelică a păcii pe pământ (Lc.2,14). Predicând despre împărăţia lui Dumnezeu atât prin cuvânt, cât şi prin faptă, Domnul nostru Iisus Hristos ne-a arătat cum este împărăţia lui Dumnezeu. Este împărăţia adevărului şi dreptăţii, a pocăinţei şi iertării, în care cei dintâi sunt ultimii şi conducătorii sunt slujitorii tuturor. În epistole, Apostolii au învăţat Bisericile cum să fie comunităţi ale reconcilierii. Acestea produc roadele Duhului: iubirea, bucuria, pacea, îndelunga–răbdare, bunăvoinţa, bunătatea, credinţa, blândeţea şi înfrânarea (Gal.5, 22–23). Membrii comunităţii sunt îndemnaţi

[49] *Ecumenical Considerations for Dialogue and Relations with People of Other Religions: Taking Stock of 30 Years of Dialogue and Revisiting the 1979 Guidelines,* WCC, 2003, & 28

să se iubească unii pe alţii, să convieţuiască în pace şi să-i binecuvânteze pe cei care îi persecută, lăsând răzbunarea în seama lui Dumnezeu (Rom.12, 9–21).

78. Cu toate acestea mulţi au declarat pace acolo unde, de fapt, nu exista şi au tratat doar superficial rănile adânci cauzate de ruperea relaţiilor şi de nedreptate (Ieremia 6,14). Orice abordare pedagogică sau pastorală a misionarismului trebuie să conştientizeze faptul că slujirea tămăduirii şi reconcilierii este un proces profund şi de durată, care necesită strategii pe termen lung (Rom.8, 25). Odată ce Biserica este convinsă că misiunea aparţine lui Dumnezeu şi că nu este o activitate frenetică iniţiată de Biserică, atunci misiunea Bisericii se va concentra asupra scopului de lungă durată de a crea comunităţi ale reconcilierii şi tămăduirii. Pentru ca aşteptările noastre să devină realitate avem nevoie de răbdare, sensibilitate pastorală şi o metodă de educaţie corespunzătoare.

79. Sesizarea sensului de a fi oameni este cheia acestui proces educaţional. Oamenii sunt în primul rând fiinţe relaţionale, prinse împreună şi active în ţesătura vieţii. Deoarece depindem unii de alţii pentru a supravieţui, avem nevoie să trăim în relaţii juste de încredere şi să construim comunităţi ale reconcilierii şi tămăduirii. Din perspectivă antropologică creştină, oamenii sunt şi fiinţe iertate de Dumnezeu. Ca o categorie teologică, iertarea are semnificaţii etice. Din prisma iertării, slujirea reconcilierii şi tămăduirii implică afirmarea adevărului şi dreptatea. Cu alte cuvinte, pedagogia dreptăţii este cea care face din iertare un concept fundamental. Iertarea care subminează dreptatea nu este iertare creştină. Ucenicia valoroasă, care este parte integrală a slujirii reconcilierii şi tămăduirii, trebuie să fie ghidată de dreptate.

80. Compasiunea pentru cei zdrobiţi şi grija faţă de viaţă, în toată plinătatea sa, sunt metode pastorale ale misiunii creştine. Una din cele mai importante surse de informaţii despre această slujire este bogăţia imensă oferită de experienţa vieţii de zi cu zi a oamenilor, mai ales a celor săraci şi vulnerabili. Implicarea Bisericii în experienţele din viaţa oamenilor, în eforturile lor de a afirma viaţa acolo unde este negată, este probabil cel mai bun proces de învăţare. Prin această pedagogie de împărtăşire a aducerilor – aminte, Biserica va putea să-şi continue în mod eficient misiunea.

81. Chiar dacă acest document pune accent pe procesele de reconciliere socială, totuşi, din cuprinsul său se pot desprinde şi perspective pentru reînnoirea şi sprijinirea abordării pastorale a conflictelor dintre persoane în cadrul familiei, la locul de muncă sau în biserică. În vederea reconcilierii dintre persoane trebuie să se ţină cont de aceleaşi concepte : adevăr, vindecarea aducerilor - aminte, pocăinţă, dreptate, iertare şi iubire. Pastorii, preoţii precum şi membrii laici ai comunităţii, au sarcina cea mai

importantă şi mai dificilă, de a fi alături de cei care suferă de pe urma rănilor adânci cauzate de greutăţile vieţii sau de conflicte interpersonale, de a le oferi un spaţiu sigur în care să-şi exprime vulnerabilitatea, mânia, neputinţa, suferinţa şi jalea. De asemenea, la nivel personal, a răspunde chemării lui Hristos la reconciliere presupune un proces îndelungat, care cere timp şi capacitatea de a face faţă succesului sau insuccesului, momentelor de speranţă şi disperare, testării credinţei. Deşi nu toate bisericile au păstrat tradiţia Tainei Mărturisirii şi reconcilierii, toate sunt încurajate să găsească o cale de a vedea slujirea pastorală prin prisma înţelegerii misiunii descrise în acest document.

82. Această slujire pastorală tămăduitoare trebuie sădită în viaţa unei comunităţi în care oamenii se simt acasă şi îşi găsesc un spaţiu sigur unde îşi pot împărtăşi deschis bucuriile şi durerile, unde cei care se simt vulnerabili găsesc destulă siguranţă pentru a exprima ceea ce îi împovărează, o comunitate în care iubirea învinge frica şi prejudecata. Astfel de comunităţi, hrănite de săvârşirea Euharistiei, devin în sine entităţi misionare, deoarece Evanghelia predicată este şi trăită şi experimentată. Faptul că aceste comunităţi au rostul lor în societate şi îi primesc cu braţele deschise chiar şi pe cei care nu sunt membrii obişnuiţi, a fost descris pregnant de Sfântul Ap. Pavel în Epistola către Romani 12. Acel pasaj ne aminteşte şi că misiunea de reconciliere şi tămăduire poate implica persecuţii. De la începutul creştinismului mulţi misionari şi comunităţi misionare au fost victimele violenţei şi discriminării. Dar chiar şi în asemenea situaţii, porunca iubirii trebuie să fie caracteristica atotcuprinzătoare a mărturisirii creştine a reconcilierii savârşite de Dumnezeu.

83. Înzestrarea pentru misiune în perspectiva deschisă de paradigma reconcilierii are implicaţii importante pentru modelele de pregătire şi educaţie teologică şi misionară existente. Impregnarea Bisericii cu o pedagogie a dreptăţii şi cu o teologie pastorală plină de compasiune presupune o provocare atât pentru conţinutul, cât şi pentru modalităţile de educare. În calitate de creştini angajaţi în slujirea reconcilierii, avem nevoie continuă de cunoştinţe referitoare la limbi, culturi şi tradiţii religioase care ne vor ajuta să înţelegem experienţele altora şi să-i servim. La fel de important este faptul că avem nevoie de o teologie şi de o spiritualitate a reconcilierii. Împreună, ar trebui să atingem un nivel de înţelegere teologică a felului în care Dumnezeu realizează reconcilierea în lume şi a rolului creştinilor în aceasta. Este necesar ca Biserica să cunoască şi să predice dinamica proceselor de reconciliere precum şi importanţa diferitelor dimensiuni ale slujirii împăcării: stabilirea adevărului, vindecarea aducerilor – aminte, pocăinţa, înfăptuirea dreptăţii, primirea iertării, iertarea celorlalţi şi iubirea. Pentru a depăşi cultura contemporană a violenţei şi a se opune

mitului violenţei ispăşitoare, Biserica trebuie să demonstreze prin viaţa şi mărturia sa că dreptatea şi mântuirea pot fi dobândite prin mijloace de rezistenţă non – violentă. Aceasta necesită o spiritualitate a reconcilierii care să însemne lepădare de sine şi purtare a crucii de dragul dreptăţii. De asemenea, avem responsabilitatea de a folosi şi dezvolta darurile spirituale care, folosite în spiritul iubirii, construiesc comunităţi şi depăşesc dezbinările şi duşmăniile (I Cor. 12, 8 – 10; 13, 1 – 3; v. şi Rom. 12, 6 – 10).

84.Tema principală a Conferinţei din 2005 privind misiunea şi evanghelizarea mondială, „Vino, Duhule Sfinte, tămăduieşte şi reconciliază!", ne atrage atenţia asupra misiunii Duhului. Conform Evangheliei Sfântului Ioan, Sfântul Duh care purcede din Tatăl este *Parakletos*, Cel care ne ajută în dezbinarea noastră. Duhul Sfânt, Mijlocitorul, Se află „la mijloc", între Tatăl, Fiul şi întreaga creaţie. *Paraklet*-ul este Duhul adevărului, care ne conduce la tot adevărul şi ne explică învăţăturile lui Iisus. Sfântul Duh ne uneşte cu Dumnezeu Tatăl şi cu Fiul şi ne face părtaşi la *missio Dei* pentru a aduce viaţă lumii. Duhul ne învaţă să sălăşluim în Hristos şi să ne iubim unii pe alţii, fiind astfel martori ai iubirii lui Hristos. În situaţii de duşmănie, Duhul ne aduce alinare şi ne dă curaj să vorbim şi să declarăm cuvântul lui Dumnezeu. *Paraklet*-ul îi consolează pe cei care suferă şi face cunoscut lumii păcatul, dreptatea şi judecata lui Dumnezeu. Sfântul Duh, care este Consilierul nostru, este Duhul păcii într-o lume violentă (In. 14, 15 – 16, 15).

85. *Paraklet* -ul oferă un model şi mediul propice pentru slujirea reconcilierii de către Biserică. Sfântul Duh tămăduieşte şi reconciliează venind în mijlocul nostru pentru a inspira, a lumina şi a ne face mai puternici. În Duhul noi găsim puterea de a afirma ceea ce este adevărat şi de a discerne ce este fals şi rău. Duhul ne uneşte, şi în Duh ne bucurăm de adevărata comuniune şi legătură frăţească (2 Cor.13, 3). Deşi pentru un scurt timp, noi şi întreaga creaţie suferim ca o femeie în chinurile naşterii, Duhul este Cel ce ne ajută, iar atunci când misiunea va fi îndeplinită, credem că amărăciunea noastră va deveni bucurie în noua viaţă a reconcilierii (In. 16, 20 – 22; Rom. 8, 18 – 25).

Viziunea finală

86. La finalul Bibliei, în Apocalipsă, Sfântul Ap. Ioan a aşternut pe hârtie viziunea descoperită despre noul cer şi noul pământ, noua creaţie care este rezultatul operei lui Dumnezeu de reconciliere în Hristos (Apoc.21,1-5;cf. IICor.5,17-18). Noul Ierusalim este oraşul reconciliat unde Dumnezeu sălăşluieşte împreună cu poporul Său. În acest oraş nu mai există doliu, sau plânset, sau durere, deoarece dreptatea a fost înfăptuită; nici nu mai există întuneric, pentru că totul este în lumina slavei lui Dumnezeu. Prin mijlocul oraşului curge râul vieţii pentru tămăduirea naţiunilor (Apoc.21,1-22,5). În domeniul misiunii mondiale putem, aşadar, vorbi despre „*oikoumene* ce va să fie" (Evrei 2, 5, cf. 13, 14sq.) ca o societate deschisă, unde poate avea loc un dialog onest între culturile existente. Lumea de azi poate şi trebuie să devină un cămin (*oikos*), în care fiecare este deschis „celuilalt" (aşa cum sunt deschişi Supremului Celuilalt, adică lui Dumnezeu), şi unde toţi pot împărtăşi o viaţă comună, în pofida pluralităţii şi diferenţei identităţii lor. Reconcilierea, ca o nouă paradigmă misionară, rezultă într-o nouă înţelegere a termenului *oikoumene* şi a derivatelor sale (ecumenism ş.a.). Aceşti termeni nu se mai referă doar la o universalitate abstractă, cum ar fi întreaga lume locuită, sau întreagul neam omenesc sau chiar o biserică universală unită. Cu alte cuvinte, termenii nu mai descriu o situaţie dată, ci relaţii substanţiale – şi în acelaşi timp ameninţate – între biserici, între culturi, între oameni şi societăţi umane şi, în acelaşi timp, între umanitate şi restul creaţiei divine.

Întrebări pentru viitoare studii şi discuţii

87. Această încercare de a formula o teologie a misiunii ca reconciliere ridică un număr de întrebări care necesită o mai mare şi mai amănunţită atenţie. Acestea includ:

- Care sunt implicaţiile practice ale chemării pentru reconciliere economică?
- Care sunt procesele ce pot aduce reconcilierea musulmanilor cu creştinii în contextul actual ?
- Ce contribuţii pot aduce gândirea şi experienţa penticostală şi harismatică la teologia reconcilierii ?
- În ce fel poate teologia Sfântului Duh (pneumatologia) sprijini practica şi reflecţia asupra reconcilierii?
- Cum poate o nouă accentuare a pneumatologiei să transforme relaţia umanităţii cu creaţia ?

- Ce schimbări se pot sugera prin misiunea de reconciliere cu privire la paradigmele existente ale misiunii? Şi mai ales, ce importanţă are pentru înţelegerea convertirii ?

- Cum poate fi comunicată efectiv importanţa spiritului reconcilerii celor care folosesc metode misionare agresive?

- Cum putem oferi şi dezvolta metode corespunzătoare de înzestrare a bisericilor locale pentru a deveni comunităţi generatoare de reconciliere şi tămăduire ?

- În ce fel pot Bisericile sprijini pe cei special chemaţi şi dăruiţi în slujirea reconcilierii ?

Traducere şi note
Pr.lect.dr.Nicolae Moşoiu
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Andrei Şaguna" din Sibiu

Biserica lui Iisus Hristos
Contribuţia Reformei la dialogul ecumenic despre unitatea Bisericii*

Expunere preliminară

Seria bilingvă „Leuenberg Texts" se inaugurează cu această broşură. Editarea acestei serii apare necesară din mai multe considerente. Începând din anii '80 s-a exprimat adesea regretul pentru faptul că rezultatele discuţiilor doctrinare Leuenberg n-au fost disponibile într-o formă uşor de folosit şi multilingvă. Textele Adunărilor Generale ale bisericilor care participă la Comunitatea Bisericească Leuenberg, ţinute la Sigtuna (1976), Driebergen (1981) şi Strasbourg (1987), au fost publicate de Editura Lembeck în Frankfurt/Main, prezentându-se astfel ca documente rezultatele discuţiilor doctrinale Leuenberg. Totuşi aceste publicaţii erau accesibile doar vorbitorilor de limbă germană, iar o editare separată a rezultatelor multor altor discuţii doctrinale nu exista, acestea circulând cel mult în copii. A fost o situaţie foarte regretabilă, cu atât mai mult cu cât rezultatele discuţiilor dogmatice de la Leuenberg, dacă ar fi existat în publicaţii multilingve, ar fi fost de mare ajutor în anumite situaţii de-a lungul celor 20 de ani. De exemplu: discuţia în problema hirotoniei din Biserica Reformată din Franţa, ori dezbaterea privind mărturisirea creştină autentică a păcii din bisericile din Germania şi Olanda. Mereu au fost poziţii diferite între luterani şi reformaţi în ceea ce priveşte înţelegerea slujirii şi hirotoniei sau a învăţăturii despre cele două Împărăţii şi a demnităţii împărăteşti a lui Iisus Hristos. Totuşi, rezultatele eforturilor legate de Acordul de la Leuenberg, concretizate în texte ale teologiei reformate general acceptate în Europa şi

*Traducere a textului publicat în formă bilingvă:
Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorishe Beitrag zum okumenischen Dialog uber die kirchliche Einheit
The Church of Jesus Christ.The Contribution of the Reformation towards Ecumenical Dialogue on Church Unity,
Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main , 1995 (3. Auflage 2001).
O primă variantă de traducere în limba română, pentru cursurile de Master, a fost realizată de d-l Marius Ţeican, în prezent masterand la Oslo.

tratând aceste probleme, au continuat să rămână ascunse fiind cunoscute doar de un grup restâns.

Această situaţie lamentabilă trebuie să se schimbe prin această nouă serie "Textele Leuenberg". Este publicată într-o ediţie bilingvă (germană/engleză), iar bisericile protestante franceze pregătesc o colecţie separată de texte ecumenice, conţinând cele mai importante texte, rezultate din discuţiile dogmatice de la Leuenberg (cf. *Accords et dialogues oecumeniques,* Textes reunis par Jacques Terme et Andre Birmele, Les Bergers et les Mages, Paris 1995)

Seria este publicată în următoarea ordine:

Leuenberg Texts Book 1: The Church of Jesus Christ. The Contribution of the Reformation towards Ecumenical Dialogue on Church Unity, 1995 (Biserica lui Iisus Hristos. Contribuţia Reformei la dialogul ecumenic despre unitatea Bisericii, 1995).

Leuenberg Texts Book 2: On the Doctrine and Practice of Baptism; On the Doctrine and Practice of the Lord's Supper, 1995 (Despre învăţătura şi practica Botezului; Despre învăţătura şi practica Cinei Domnului, 1995).

Următoarele cărţi sunt în pregătire:

Leuenberg Texts Book 3: Ministry- Ministres- Services- Ordination (Neuendettelsau Theses, 1982/86) Theses on the Current Discussion about Ministrz (Tampere Theses, 1986), 1995 (Slujire – Slujiri – Servicii – Hirotonie. Teze asupra discuţiei actuale despre Slujire, 1995).

Leuenberg Texts Book 4: Doctrine of the Two Kingdoms – Doctrine of the Kingship of Christ (1980); being a Christian in the Contemporary World. On the Question of Current Confession (1986); current Interpretation of " Iure Bellare" CA 16 (1990), 1995/96. (Învăţătura despre cele două Împărăţii, Învăţătura despre dfemnitatea împărătească a lui Hristos; A fi creştin în lumea contemporană. Despre problema Mărturisirii astăzi.

Interpretarea actuală a „Iure Bellare")

Comitetul executiv al Comunităţii bisericeşti Leuenberg speră că aceste texte, general acceptate ale discuţiilor dogmatice luterano-reformate, vor putea fi discutate de acum înainte în întreaga Europă în cercuri interesate în cadrul parohiilor, grupurilor de lucru sinodale, convorbirilor ecumenice ş.a. , vor putea fi accesibile în colegii teologice, pentru cursuri universitare şi seminarii. Pentru întrebări suplimentare ori rezultate ale discuţiilor dogmatice se poate contacta secretariatul Comunităţii bisericeşti Leuenberg (Jebensstrasse 3, 10623 Berlin, Germania).

Wilhelm Huffmeier, martie 1995

Prefaţă

„Este pentru prima dată de la Reformă când bisericile protestante din Europa convin asuprara unui document comun despre Biserică". Astfel a rezumat în raportul său din 9 mai 1994 Serviciul de Presă Protestant din Frankfurt, cel mai important eveniment al celei de a patra Adunare Generala a bisericilor care participă la Acordul de la Leuenberg, desfăşurată la Viena între 3-10 mai 1994. Cu siguanţă Adunarea Generală nu este autoritatea doctrinară a Comunităţii bisericeşti Leuenberg care cuprinde aproape 90 de biserici luterane, reformate şi unite[50] din întreaga Europă (5 dintre acestea sunt în Africa de Sud) dar unanimitatea cu care documentul intitulat: „*Biserica lui Iisus Hristos. Contribuţia Reformei la dialogul ecumenic despre unitatea Bisericii*" a fost accepat la Viena (cu o singură abţinere) arată calitatea remarcabilă a acestui text de a realiza un consens. În mod necesar, de atunci înainte, s-a ţinut şi se va ţine seama de acest text în reflecţiile teologice asupra Bisericii, dar şi în dialogurile ecumenice ale bisericilor protestante din Europa şi dincolo de Europa.

Pentru a arăta scopul acestui studiu putem face o paralelă cu Conciliul II Vatican. Documentul Leuenberg despre Biserică se ocupă cu temele asupra cărora s-a reflectat în patru texte ale Conciliului Romano-Catolic: Constitutio dogmatica de Ecclesia "Lumen gentium", Decretum de Oecumenismo "Unitatis redintegratio", Declaratio de Ecclesiae habitudine ad Religiones non-christianas " Nostra aetate", Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis " Gaudium et spes". Este regretabil faptul că bisericile protestante acordă mult mai puţin timp, în comparaţie cu Biserica romano-catolică, reflectării asupra elementelor lor de bază, dar odată cu Documentul despre Biserică de la Viena avem acum un text de convergenţă al bisericilor europene de tradiţie luterană, reformată şi unită[51] în care sunt înfăţişate nu doar esenţa Bisericii ci şi misiunea sa în lumea contemporană, modul de a înţelege ecumenismul şi directivele ce rezultă din perspectiva sa asupra iudaismului, a religiilor ne-creştine şi a concepţiilor despre lume. Aceasta fiind situaţia, răspunsurile de „da" şi „nu" ale bisericilor protestante cu privire la multe probleme primesc mai mult contur.

[50] United Church- uniune bisericească între metodişti şi reformaţi, **a nu se confunda** cu Biserica unită cu Roma (n.tr.)
[51] v.nota 1(n.tr.)

Semnificaţia teologică a Documentului Leuenberg despre Biserică trebuie dovedită printr-o comparaţie cu textele Conciliului romano- catolic.

Punctul central al studiului este însuşi Acordul de la Leuenberg (LA). Acesta cuprinde toate principiile de la care se poate pleca pentru a se dezvolta înţelegerea Reformei, aşa încât să fie păstrată identitatea Bisericii şi să se facă faţă provocărilor lumii moderne. Divizarea Bisericii care încă mai există, cât şi înmulţirea implicaţiilor sale sociale sunt prezentate în acest text ca provocări decisive pentru bisericile de azi. Bisericile ar trebui să indice clar ce le face să fie recunoscute ca Biserica lui Iisus Hristos. Pentru Protestantism aceasta înseamnă apelul la înţelegerea comună a Evangheliei şi a celor două Taine. Punerea acestei baze pentru realizarea comunităţii bisericeşti înseamnă fie consens minimal, fie solicitare maximă. Totuşi, nici una nici cealaltă nu este recomandabilă. Acordul de la Leuenberg permite cu siguranţă o comuniune eclesială cu acele biserici a căror însuşire esenţială este recunoscută ca afiliată la „structura apostolică sacramentală" a Bisericii în accepţiunea învăţăturilor dogmatice ale Bisericii Romano-Catolice sau ale celei Ortodoxe (pentru bisericile ortodoxe, cf. textul rezultat din dialogul cu vechii-catolici " Kirchengemeinschaft: Voraussetzungen und Folgen", Kavala 1987, în: H.Mezer et al. (eds.), Dokumente wachsender Ubereinstimmung, Vol.2: 1982-1990, Frankfurt a. M. 1992, pp.46-48; de asemenea pentru dialogul ortodox / romano-catolic cf. " Glaube, Sakrament und Einheit der Kirche", Bari 1987, loc.cit., pp.542-553). Referatul Leuenberg despre Biserică arată că toate elementele necesare pentru înţelegerea protestantă a Bisericii sunt cuprinse în această înţelegere comună a mesajului îndreptării necredincioşilor. Aceste elemente trebuie doar să fie dezvoltate plecându-se de aici; pot fi dezvoltate într-adevăr din acela. Expresia „toate elementele" necesare înţelegerii Bisericii include în mod egal elementele de ecclesiologie care nu au fost clar tematizate în Acord, ca de pildă problema unităţii, conducerea Bisericii, slujirile Bisericii, în special slujirea episcopală. Toate aceste elemente se găsesc în necesitatea vestirii mesajului îndreptării în lume, dar valabilitatea lor depinde de utilitatea lor pentru acest mesaj. Caracterul lor indispensabil depinde de utilitatea pentru „Mesajul harului gratuit al lui Dumnezeu" (LA 6 sq.).

Paragrafele din documentul despre Biserică cu privire la slujire şi slujiri, (v.I.2.5.1*infra*) împreună cu textele din Discuţiile dogmatice Leuenberg, care tratează despre slujire şi hirotonie (v. Leuenberg Texts, Book 3) şi asupra cărora s-a ajuns la un consens, ca şi Tainele Botezului şi Cina Domnului (v. Leuenberg Texts, Book 2), demonstrează că este posibilă şi aici convergenţa pentru bisericile care înţeleg slujirile Bisericii în spiritul succesiunii apostolice istorice. Prin contrast, criteriul revenirii continue la mărturia apostolică (Sfânta Scriptură) devine din ce în ce mai

importantă pentru practicile conducerii Bisericii cu privire la succesiunea apostolică. Deoarece Sfânta Scriptură „nu mai poate fi exclusiv comparată cu tradiţia", şi astfel „ Scriptura ca mărturisire a tradiţiei fundamentale începe să aibă o funcţie normativă pentru întreaga tradiţie următoare a Bisericii" (Raportul Comisiei de cercetare evanghelică luterană / romano catolică " Gospel and Church", 1972, art.17; cf. şi Vaticanum II, Constituţia dogmatică despre Revelaţia dumnezeiască 10,24). O comparaţie între referatul de faţă şi ultimul document al Dialogului luterano-catolic la nivel mondial „Biserica şi îndreptarea. Înţelegrea Bisericii în lumina doctrinei despre îndreptare" (1994) poate fi de folos în a răspunde la întrebarea cât de mult a continuat apropierea în aceste chestiuni şi în ecclesiologie ca întreg.

Adunarea generală şi-a asumat documentul despre Biserică şi a cerut bisericilor să ţină seama de el în activitatea lor viitoare şi în discuţiile ecumenice.

Ce însemnă acest lucru?

Adunarea generală se identifică cu acest text.

Textul formulează acordul la care s-a ajuns în această problemă. Cu toate că acest consens nu are puterea de a obliga asemenea Acordului acceptat de fiecare Biserică în parte, constituie totuşi un nivel mare de angajament pentru activitatea teologică a Bisericilor afiliate prin Comuniunea Leuenberg.

Li se cere Bisericilor să includă acest text în clarificarea înţelegerii de sine şi să încerce aplicarea lui în discuţiile şi relaţiile cu alte Biserici.

Li se cere bisericilor să pună textul la dispoziţia celui mai larg spectru : sinoade, comisii teologice, parohii etc. şi să-l folosească în scopuri instructive (în universităţi, seminarii teologice, cursuri de educaţie teologică permanentă).

Li se cere Bisericilor să transmită Comitetului Executiv care sunt punctele care, în discuţiile asupra acestui studiu bisericesc, i-au dus şi la alte reflecţii şi perspective.

Se înţelege de la sine că fiecare biserică trebuie să verifice dacă acest document corespunde, ori nu, bazelor sale doctrinare. Confruntarea practicii Bisericii cu afirmaţiile acestui document este un lucru şi mai important. Procedând astfel, distincţia importantă dintre atributele principale şi cele secundare ale Bisericii (a se vedea I.2.4.) se vor dovedi la fel de utile ca şi evoluţia misiunii creştinilor (a se vedea I.3) şi slujirile Bisericii în cadrul societăţilor pluraliste. Textul conduce la concentrarea lucrării Bisericii. Furnizează instrucţiuni pentru dialogul cu alte biserici, cu Iudaismul şi cu alte religii şi concepţii despre lume. Zonele în care eficacitatea textului poate fi testată sunt variate şi foarte extinse.

Wilhelm Huffmeier, martie 1995

Biserica lui Iisus Hristos. Contribuţia Reformei la dialogul ecumenic despre unitatea Bisericii

Rezultatele consultaţiei din cadrul celei de a patra Adunări generale a Comunităţii bisericeşti Leuenberg, Viena-Lainz, 9 mai 1994

Hotărârea Adunării generale din 9 mai 1994:

Adunarea generală acceptă rezultatul consultaţiilor având ca temă discuţiile doctrinare Leuenberg : „Biserica lui Iisus Hristos. Contribuţia Reformei la dialogul ecumenic despre unitatea Bisericii" în versiunea din 9 mai 1994. Adunarea generală cere bisericilor din Comunitatea Leuenberg să ia în considerare acest document în discuţiile lor ecumenice şi în activitatea lor viitoare.

Cuvânt înainte

La cea de a III-a Adunare generală a bisericilor care participă la Acordul de la Leuenberg (Strasbourg, 18-24 martie 1987) a fost inclusă pe agenda discuţiilor doctrinare o temă de eclesiologie: „Atributele Bisericii în calitate de comunitate chemată şi trimisă de Iisus Hristos – contribuţia bisericilor Reformei la dialogul ecumenic despre unitatea Bisericii".

Adunarea a recomandat următoarele aspecte şi puncte centrale pentru acest proiect:

"Nu o simplă elaborare istorică, ci una determinată de probleme curente (provocarea etică - misionară pentru creştini, contextualitatea, creşterea numărului minorităţilor, dar şi tradiţia Volkskirche – cf. Tezele de la Tampere ale grupului regional din Copenhaga. "Slujirea Bisericii astăzi", (teza 6), şi „Deschiderea ecumenică", partea I, rezultate ale grupului din Berlin, Drubeck 1986);

relaţia dintre slujirea (preoţia) tuturor credincioşilor şi slujirea prin hirotonie

unitatea în interiorul congregaţiilor şi între biserici şi diversitatea darurilor în cadrul congregaţiilor şi bisericilor;

Biserica în calitate de instituţie călăuzită de Duhul Sfânt

Biserica privită ca taină şi ca „cea mai mare păcătoasă" (Martin Luther), (compatibilitatea conceptului Romano-Catolic despre Biserică şi a concepţiei teologiei Reformei)

Relaţia comunităţii creştine cu poporul evreu în cadrul eclesiologiei Reformei şi din perspectiva identităţii noastre ca Biserică.

În continuare ar trebui examinat în ce măsură tema „Sfânta Scriptură şi Tradiţia" (de exemplu ca o reflectare a teologiei fundamentale) poate fi legată de aceste probleme eclesiologice" (Konkordie und Okumene. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft in der gegenwartigen okumenischen Situation. Texte der Konferenz von Strasburg, ed.Andre Birmele, Frankfurt/ Main 1988, 149f.).

Pe baza studiilor pregătitoare din cadrul Institutelor Ecumenice din Bensheim, Berna şi Strasbourg, Comitetul Executiv a dezvoltat o schiţă de proiect care a fost apoi trimisă pentru comentarii bisericilor membre ale Acordului Leuenberg. Dintre acestea au răspuns un număr de şaptesprezece. Pe baza acestor răspunsuri, Comitetul executiv a elaborat în luna ianuarie 1989, trei linii directoare pentru grupul ce alcătuieşte proiectul. Printre altele şi tema „Sfânta Scriptură şi Tradiţia" cerute de Adunare a fost temporar amânată.

Liniile directoare au fost următoarele:

"1. Este necesar ca modul de a înţelege Biserica să transpară ca o consecinţă şi aplicare a învăţăturii despre îndreptare în conformitate cu înţelegerea pe care o dă Reforma (prioritatea Cuvântului lui Dumnezeu, preoţia tuturor credincioşilor, failibilitatea Bisericii etc.).

2.Trebuie să se acorde atenţie în primul rând dialogului dintre bisericile reformate, luterane, unite[52] şi waldesiene, şi diferitelor concepte despre Biserică, inclusiv celor controversate, pe care le au acestea. În al doilea rând, trebuie dezvoltate deschiderea ecumenică spre alte biserici creştine şi modelul Acordului de la Leuenberg.

3. Declaraţia trebuie direcţionată spre activitatea practică a congregaţiilor locale în existenţa lor comună confesională şi ecumenică şi în atitudinea lor contrară climatului în care există (ateist, secularizat sau religios)."

Pentru a lucra asupra studiului de faţă, grupul pentru alcătuirea proiectului s-a adunat pentru o întâlnire pregătitoare în 1989 (Bergkirchen, Germania) şi a ţinut patru consultaţii (1989: Villingst, Germania, 1990: Driebergen, Olanda, 1991: Breklum, Germania, 1992: Sandjberg, Danemarca. Adaosul la această expunere conţine titlurile lucrărilor susţinute la consultaţii în ordinea cronologică.

In data de 28 octombrie 1992, Comitetul executiv a analizat rezultatele provizorii ale grupului. S-a hotărât ca după schimbările necesare ce se vor opera prin îndreptări, completări şi îmbunătăţiri editoriale, documentul să fie trimis bisericilor membre ale Acordului de la Leuenberg, cerându-li-se să facă observaţii asupra documentului până pe 31 octombrie

[52] Idem

1993. La cea de-a V-a Consultaţie (2-5 decembrie 1993, Sigtuna, Suedia) expunerea de faţă şi-a primit forma finală în urma analizării a 24 de referate alcătuite de persoane individuale, biserici şi federaţii de biserici (reprezentând aproape 40 de biserici). Grupul ce a alcătuit proiectul a prezentat acest text, prin intermediul Comitetului executiv, Adunării generale care l-a acceptat în versiunea de faţă pe 9 mai 1994.

Studiul oferă pentru prima dată o reflecţie comună a bisericilor Reformei din Europa asupra Bisericii şi a vocaţiei sale. Urmând modul de înţelegere a Reformei, acest studiu vrea să arate ce înseamnă a fi creştin şi a fi Biserică într-un context ecumenic şi având în vedere provocările actuale.

1. Introducere

1.1 Provocări pentru biserici

La finele secolului XX, bisericile se văd confruntate cu provocări fundamentale. Pentru înţelegerea de sine, două dintre acestea sunt foarte importante: bisericile trebuie să vieţuiască în *contextul* societăţilor multi-religiose, multi-culturale şi, mai mult sau mai puţin, secularizate, iar *separarea* dintre biserici nu a fost încă depăşită în ciuda numeroaselor progrese ecumenice.

Bisericile europene trebuie să facă faţă unor provocări ce au dobândit noi dimensiuni datorită transformărilor istorice şi sociale din ultimii ani. Majoritatea fostelor ţări socialiste sunt pe cale să devină state democratice şi iau parte la pluralismul cultural, naţional şi religios care se extinde în toată Europa. În alte state, viitorul este mult mai nesigur: proaspăt deşteptatul naţionalism si, de asemenea, fundamentalismul religios devin surse de tensiuni periculoase şi de crize. În statele Uniunii Europene există speranţă datorită extinderii pieţei comune şi înfiinţării de instituţii cu responsabilitate comună. În acelaşi timp există îngrijorări şi temeri crescânde din cauza evoluţiilor sociale şi ecologice ce nu pot fi anticipate.

Aceste transformări au adus schimbări notabile situaţiei ecumenice. În contextul lor, bisericile trebuie să facă faţă unei sarcini duble: să explice într-un context politic, social şi cultural transformat, caracterizat parţial prin indiferenţă ostentativă faţă de Biserică şi, ţinând seama de separaţiile care mai există încă între biserici, *ce* este Biserica, *prin ce* este recunoscută şi *care* sunt contribuţiile specifice la viaţa socială ce se pot aştepta din partea bisericilor.

1.2. Speranţele societăţii

Apartenenţa la o biserică nu mai este considerată ca făcând parte de la sine din viaţa în societate.Totuşi, în pofida indiferenţei mari faţă de viaţa bisericească, bisericile trebuie să facă faţă unui număr mare de aşteptări. Unii se aşteaptă ca bisericile să fie instituţii care să *garanteze identităţile* tradiţionale şi să înfrunte tendinţele pluraliste ale societăţilor moderne. De asemenea se aşteaptă ca bisericile să contrabalanseze curentele multi-culturale şi multi-religioase ale societăţilor de astăzi. Alţii văd bisericile ca *mecanisme de schimbare socială* sau ca *apărătoare* şi *ajutătoare* pentru oamenii aflaţi în nevoi, în oprimare sau în situaţii critice: Experienţele transformărilor politice şi sociale din ţările Europei centrale şi de est au demonstrat că bisericile pot oferi un spaţiu liber pentru manifestarea dorinţei de libertate şi pentru rânduieli mai bune ale vieţii umane comune. Mulţi aşteaptă ca bisericile să ofere o *orientare etică* în privinţa problemelor esenţiale ale vieţii.

1.3. *Soluţii comune la aceste sarcini*

Bisericile creştine sunt din ce în ce mai conştiente că spre sfârşitul secolului al XX-lea, vor putea aborda sarcinile lor doar împreună. Cu siguranţă fiecare biserică este responsabilă să-şi înţeleagă sarcinile speciale, în lumina tradiţiilor proprii obligatoriu de respectat (mărturisiri de credinţă etc.). Totuşi, în societatea multi-culturală de astăzi, responsibilitatea nu poate fi asumată în mod izolat. Aceasta generează pentru biserici necesitatea cooperării *pe temeiul aceleiaşi origini, aceleiaşi misiuni în aceeaşi lume*. Bisericile semnatare ale Acordului de la Leuenberg s-au angajat să mărturisească şi să slujească împreună ca o expresie a dorinţei lor de a fi în comuniune bisericească (LA 35 şi 36)[53]. Bisericile nordice, care până în prezent doar au participat la Acordul de la Leuenberg, sunt parte a acestui angajament în diferite feluri.

1.4. *Punctul de plecare: Acordul de la Leuenberg*

Acordul de la Leuenberg statuează comunitatea bisericească a bisericilor luterane, reformate şi unite, cât şi a bisericilor aparţinând Pre-reformei, care sunt în legătură cu acestea din urmă, waldesiene şi a fraţilor boemi din Europa. Înfăptuirea acestei comuniuni, prin mărturie şi slujire comună, implică cooperarea bisericilor de diferite tradiţii în doctrină, istorie şi evlavie. În unele ţări, bisericile Reformei sunt încă biserici de stat, în altele, sunt independente faţă de stat ca *Volkskirchen* sau în forme de organizare asemănătoare, iar în alte state, sunt biserici minoritare alături de alte biserici dominante din punct de vedere numeric ori de alte religii sau

[53] LA se referă la Acordul Leuenberg, iar numerotarea la articolele Acordului

concepţii despre lume. Toate aparţin diferitelor denominaţiuni dar, pe baza "consensului la care au ajuns în înţelegerea Evangheliei", au "comuniune în cuvânt şi în taine" şi fac eforturi pentru cea mai mare "cooperare posibilă în ceea ce priveşte mărturia şi servirea lumii" (LA 29).

"Comuniunea bisericească Leuenberg" a devenit posibilă deoarece teologia Reformei face o distincţie fundamentală între *întemeierea, forma* şi *misiunea* Bisericii. Întemeierea Bisericii se datorează lucrării lui Dumnezeu de mântuire a omenirii, mai întâi prin poporul lui Israel, apoi prin Iisus Hristos. În această lucrare fundamentală Dumnezeu Însuşi este Subiectul şi, prin urmare, Biserica este obiectul credinţei. Deoarece Biserica este o comunitate de credincioşi, *forma* Bisericii a dobândit diferite aspecte istorice. Unica Biserică a credinţei (la singular) este prezentă într-un fel ascuns în bisericile (la plural) formate în mod diferit.[54] *Misiunea* Bisericii o constituie sarcina sa de a mărturisi întregii omeniri, prin cuvânt şi faptă, Evanghelia venirii Împărăţiei lui Dumnezeu. Pentru a realiza unitatea Bisericii în diversitatea acestor forme este suficient „ca Evanghelia să fie predicată în conformitate cu o înţelegere corectă a ei, iar Tainele să fie administrate conform Cuvântului dumnezeiesc" (Mărturisirea de la Augsburg, VI).

Această înţelegere comună a Evangheliei este descrisă în Acordul de la Leuenberg. Evanghelia este interpretată ca „mesajul lui Iisus Hristos, mântuirea lumii, în îndeplinirea promisiunii făcute poporului Vechiului Legământ" (LA7). Acordul identifică „adevărata înţelegere" a acestei veşti bune, în doctrina îndreptării, conform înţelegerii oferite de Reformă (LA 8). Această doctrină înţelege mesajul lui Hristos (LA 9) ca pe cuvântul prin care Dumnezeu "prin Duhul Său Cel Sfânt cheamă pe toţi oamenii să se pocăiască şi să creadă (LA10), care promite îndreptare în Hristos tuturor credincioşilor şi astfel îi eliberează şi le dă posibilitatea "unei serviri responsabile a lumii"(LA11). Prin aceasta se exprimă nu doar baza credinţei creştinilor ci, se afirmă, în acelaşi timp, *prin ce trăieşte Biserica,* adică Evanghelia ca „putere a lui Dumnezeu" (Rom. 1,16). Astfel se decide *cum* şi *pentru ce* există creştini şi biserici în lume.

1.5. Structura documentului

Acest document abordează descrierea modului de înţelegere a Bisericii din perspectiva doctrinei îndreptării aparţinând Reformei şi îl dezvoltă în trei etape:

[54] În acest document pluralul " biserici" se referă întotdeauna la diferite forme istorice ale Bisericii celei una, sfântă,.sobornicească şi apostolică; singularul de referă în mod obişnuit la Biserica credinţei, cu excepţia cazurilor când există adjective adiţionale cum ar fi "vizibilă", " concretă" etc.

- *Natura* Bisericii întemeiată prin Cuvântul lui Dumnezeu şi trimisă în lume în calitate de comuniune a sfinţilor (cap.I);

- *Provocările* pentru mărturisire şi slujire la adresa acestei comunităţi în *societatea de astăzi* (cap. II);

- conceptul de *unitate bisericească* conţinut în înţelegerea Bisericii de către Reformă şi implicaţiile sale pentru *unificarea bisericilor* (cap. III)

Capitolul I: Natura Bisericii în calitate de comunitate a sfinţilor

„Slavă Domnului că şi un copil de şapte ani ştie ce este Biserica, anume, credincioşi sfinţi şi oi care aud vocea Păstorului." (cf. In.10,3) (Martin Luther, Articolele Smalcaldice III,12)

„Ce crezi despre Sfânta Biserică Catolică[55] ? Cred că de la începutul şi până la sfârşitul lumii, şi din tot neamul omenesc, Fiul lui Dumnezeu, prin Duhul Său, strânge, protejează şi păstrează pentru El, în unitatea adevăratei credinţe, o congregaţie aleasă pentru viaţa veşnică. Mai cred că sunt şi voi rămâne veşnic un membru viu al ei." (Catehismul de la Heidelberg, întrebarea 54sq.).

Aceste fraze din textele de mărturisire programatice ale Reformei preiau afirmaţia fundamentală a Crezului Apostolic. Biserica este comunitatea sfinţilor. De aceea toate discuţiile despre Biserică trebuie să pornească de la această înţelegere: Biserica este alcătuită din noi, creştinii, care, ca fiinţe păcătoase şi muritoare, am fost aduşi împreună la credinţă de Dumnezeu, pentru a fi o comunitate de sfinţi. Biserica, în existenţa sa concretă de congregaţii şi biserici locale, este comunitatea păcătoşilor iertaţi şi sfinţiţi de Dumnezeu. Bisericile Reformei împărtăşesc cu alte confesiuni creştine convingerea că această comunitate nu-şi are *întemeierea* şi *misiunea* în ea însăşi, şi că, prin urmare, *forma* sa nu este întâmplătoare, şi că nu poate să-şi rezolve sarcinile *istorice* în mod autonom. Această lucrare a lui Dumnezeu oferă normele pentru formarea Bisericii şi defineşte misiunea ei din care rezultă apoi mandatul creştinilor.

[55] *katolike* , în sensul originar din Simbolul niceo-constantinopolitan, conform întregului, *kata holon* (n.tr)

1.Originea şi temelia Bisericii – care este sursa fiinţării Bisericii

1.1. Lucrarea de îndreptare săvârşită de Dumnezeu Unul în Treime

Lucrarea de îndreptare săvârşită de Dumnezeu Unul în Treime reprezintă conţinutul Evangheliei. Este proclamată în mod normativ în Sfânta Scriptură prin recunoaşterea lui Iisus Hristos

- „ca Unul în care Dumnezeu a devenit om şi S-a unit cu omul;

- ca Cel răstignit şi înviat care a luat judecata lui Dumnezeu asupra Sa, arătând astfel dragostea lui Dumnezeu faţă de păcătoşi; şi

- ca Cel Ce va veni, Care, în calitate de Judecător şi Mântuitor, conduce lumea la desăvârşire" (LA 9).

Biserica *îşi are temelia* în Cuvântul lui Dumnezeu Unul în Treime. Este *creaţia Cuvântului care cheamă la credinţă,* prin care Dumnezeu reconciliază şi raportează la Sine neamul omenesc înstrăinat şi nesupus, îndreptându-l şi sfinţindu-l în Hristos, reînnoindu-l în Duhul Sfânt şi chemându-l să – I fie popor.

În felul acesta Biserica este poporul lui Dumnezeu ales în Hristos, adunat şi hrănit de Duhul Sfânt, în drumul său prin timp spre desăvârşire în Impărăţia lui Dumnezeu. Biserica îşi are originea şi temelia perenă în iconomia atotcuprinzătoare a lui Dumnezeu.

1.2. Mărturisirea vie a Evangheliei ca instrument al Duhului Sfânt

Deoarece Iisus Hristos a murit pentru toţi, vestea cea bună este adresată tuturor oamenilor. Fiecare fiinţă umană este o creatură a lui Dumnezeu fiind hărăzită comuniunii cu El. Ne împărtăşim de lucrarea de îndreptare săvârşită de Dumnezeu prin cuvântul propovăduit şi prin Tainele „administrate conform Evangheliei" (Mărturisirea de la Augsburg VII). Prin Sfântul Duh, Cel care *creează* mărturisirea vie a îndreptării realizate de Dumnezeu şi o foloseşte ca pe instrumentul *Său*, cuvântul propovăduirii este înscris în inimile noastre. „Oricine îşi pune încrederea în Evanghelie este îndreptat înaintea lui Dumnezeu datorită lui Iisus Histos şi este eliberat de acuzarea Legii" (LA 10). Ca încredinţare a harului lui Dumnezeu, Evanghelia revendică întreaga noastră viaţă şi ne eliberează pentru a trăi în conformitate cu voia lui Dumnezeu Cel Unul în Treime pentru creaţia Sa. „În pocăinţă şi în reînnoire zilnică, credinciosul trăieşte împreună cu comunitatea, lăudând pe Dumnezeu şi slujind pe ceilalţi, având certitudinea că Dumnezeu va aduce împărăţia Sa în toată deplinătatea ei" (LA 10). O

asemenea lucrare creatoare a lui Dumnezeu constituie temelia Bisericii în calitatea sa de „comunitate a sfinţilor.”

1.3. Comuniunea care izvorăşte din mărturisirea vie a Evangheliei

Prin primirea harului mântuitor al lui Dumnezeu, în Iisus Hristos prin Duhul Sfânt, oamenii sunt aduşi în comuniune unii cu alţii. *Duhul lui Dumnezeu* nu izolează, ci *uneşte*. Duhul este puterea comunităţii ce-şi are originea în unicitatea Tatălui şi a Fiului (cf.II Cor.13,13 ; Rom.15,13 ; ITim.1,7), în Care oamenii îşi găsesc orientarea în cuvântul lui Dumnezeu, din cuvântul biblic, *mărturisesc Evanghelia* şi *celebrează Tainele*. Prin urmare, Sfântul Duh adună şi zideşte Biserica, în calitate de comunitate a credincioşilor: „În propovăduire, Botez şi în Cina Domnului, Iisus Hristos este prezent prin Duhul Sfânt. Îndreptarea în Hristos este împărtăşită oamenilor şi astfel Domnul îşi adună poporul (LA 13). Prin Botez „Iisus primeşte, în mod irevocabil, omul căzut pradă păcatului şi morţii în comuniunea Sa mântuitoare” şi „în puterea Duhului Său Sfânt îl cheamă în comunitatea Sa”. (LA 14). În Cina Domnului “El ne dă posibilitatea să facem din nou experienţa calităţii de membru al trupului Său” (LA 15). Comuniunea în darurile harului (communio sanctorum) este comunitatea sfinţilor (communio sanctorum; cf. Catehismul de la Heidelberg 55 şi Martin Luther, Marele Catehism, art.3).

Această lucrare a lui Iisus Hristos pentru noi ne oferă , în acelaşi timp, perspectiva a ceea ce *El* poate şi va face pentru noi, şi a ceea ce noi putem şi trebuie să facem. Astfel experienţa lui Iisus Hristos este întotdeauna şi experienţa libertăţii şi responsabilităţii credinţei.

1.4. Temelia Bisericii ca origine a libertăţii creştine

Lucrarea de îndreptare săvârşită de Dumnezeu nu exclude *lucrarea independentă* şi *liberă* a omului, ci, dimpotrivă, îi conferă o bază pentru aceasta şi o autorizează, o pretinde şi-i creează spaţiu ca expresie a libertăţii credinţei. Oamenii recunosc ce face Dumnezeu singur şi de aceea devin liberi să facă ceea ce le este încredinţat lor. Aceasta le oferă baza pentru a forma comunitatea de credincioşi, rânduiala şi slujirile în libertatea credinţei, să tolereze diferenţele şi să răspundă transformărilor istorice din Biserică şi societate, arătând, în acelaşi timp, şi limitele unei asemenea activităţi.

Având libertatea credinţei, creştinii şi bisericile pot şi trebuie să meargă mai departe şi să mărturisească Evanghelia lui Iisus Hristos în contextele lor. Schimbările din societate sau din formele de viaţă şi din

rânduiala bisericilor nu trebuie să genereze pierderea identităţii; din contră: ele oferă oportunităţi pentru experienţe spirituale noi atunci când bisericile respectă cu hotărâre ceea ce stă la temelia lor. *Curajul de a schimba,* de a se căi şi de a modela din nou Biserica şi societatea, precum şi dispoziţia de a accepta schimbări sunt semne ale vieţii pe care bisericile o primesc din Evanghelie. Dăinuirea Bisericii este promisă acesteia în Evanghelie (Mt. 16,18; 28,20). Având încredere în această promisiune crizele sunt răbdate şi stăpânite. Prin urmare este necesar ca în toate provocările, bisericile să caute îndrumare pentru acţiunile lor în vestirea Evangheliei prin cuvânt şi Taine.

2. Forma Bisericii – cum vieţuieşte Biserica

2.1 Biserica în calitate de trup al lui Hristos

În viaţa sa istorică Biserica se exprimă ca trup al lui Hristos: „Iar voi sunteţi trupul lui Hristos şi mădulare fiecare în parte (I Cor.12,27). Imaginea biblică a trupului exprimă *felul în care trăieşte biserica şi pe ce îşi bazează existenţa continuă*. Biserica este comunitatea persoanelor a căror unitate între ele se întemeiază pe unitatea lor cu Iisus Hristos (1 Cor.12,12). Comunitatea membrilor are viaţă datorită contribuţiei egale a membrilor la zidirea Bisericii în conformitate cu diversitatea talanţilor dăruiţi de Dumnezeu (1 Cor. 12,12-31; Rom. 12,4-8).

Versetele conform cărora Hristos este *Cap* al trupului (Col.1,18; Efes.4,15) accentuează faptul că Biserica nu-şi are temeiul unităţii sale în ea insăşi, ci în Hristos, Domnul său viu şi lucrător în Duhul Sfânt. Imaginea trupului conţine ea însăşi *relaţia* dintre diferintele daruri şi sarcini în unitatea Bisericii. De aceea toate chestiunile legate de viaţa Bisericii sunt, începând cu epoca Noului Testament, evaluate şi hotărâte pe baza acestui criteriu al unităţii în diversitate (1 Cor. 12-14)

2.2. Biserica credinţei şi realitatea vizibilă a bisericilor

În calitate de creaţie a Cuvântului dumnezeiesc, Biserica nu poate fi echivalată doar cu una dintre bisericile istorice, ori cu ansamblul tuturor bisericilor. Biserica este un obiect al credinţei. Din acest motiv tradiţia Reformei distinge *două moduri de a vorbi* despre biserică şi le aşează în legătură unul cu celălalt. Biserica este atât un *obiect al credinţei*, cât şi o *comunitate vizibilă*, o realitate socială ce poate fi experiată în diversitatea formelor şi modelelor istorice. *Distincţia* dintre aceste două moduri de a vorbi nu trebuie înţeleasă greşit, ca şi când realitatea văzută a Bisericii ar fi

biserica falsă. Biserica vizibilă, în formele şi modelele sale, are datoria de a mărturisi despre natura sa originară.

Conform înţelegerii reformatorilor este de o importanţă fundamentală să se facă o distincţie clară şi să se relaţioneze lucrarea lui Dumnezeu şi lucrarea omului în viaţa Bisericii. Activitatea Bisericii îşi primeşte orientarea din *distincţia* dintre ceea ce putem să aşteptăm şi să acceptăm de la Dumnezeu cu credinţă, şi ceea ce ni s-a cerut să facem ca mărturisire a harului lui Dumnezeu în Iisus Hristos.

Siguranţa credinţei nu poate fi creată de lucrarea omenească. Faptul că oamenii sunt conduşi la această siguranţă, reprezintă în mod exclusiv lucrarea lui Dumnezeu pentru care El foloseşte ca instrument al Său, lucrarea Bisericii. Iconomia lui Dumnezeu în legătură cu creaţia, reconcilierea şi desăvârşirea nu poate fi, conform înţelegerii reformatorilor, asumată şi continuată de Biserică prin delegaţie în numele Lui. Instituţiile ori tradiţiile Bisericii nu pot fi investite cu autoritatea lui Dumnezeu. De aceea mărturisirea de credinţă privind lucrarea lui Dumnezeu ca temelie şi scop al Bisericii, îi aminteşte acesteia *limitele întregii activităţi umane*-existente şi în Biserică.

Activitatea Bisericii trebuie să ţintească dincolo de ea însăşi. Este *mărturisirea* lucrării de îndreptare săvârşită de Dumnezeu Unul în Treime. Activitatea Bisericii se desfăşoară sub responsabilitatea de a mărturisi în mod credibil, competent şi convingător despre harul lui Dumnezeu ca mântuire a lumii. Practica Bisericii câştigă credibilitate când viaţa Bisericii în toate formele sale trimite spre Dumnezeu.

Activitatea Bisericii, care se recunoaşte pe sine ca fiind întemeiată şi limitată de lucrarea lui Dumnezeu, are loc în încredinţarea că Dumnezeu, fidel promisiunii Sale, foloseşte mărturisirea umană a adevărului Evangheliei pentru a conduce lumea la comuniunea de credinţă. Aceasta se întâmplă unde şi când binevoieşte Dumnezeu (Mărturisirea de credinţă de la Augsburg, V). În felul acesta lucrarea Bisericii este inclusă în lucrarea lui Dumnezeu Unul în Treime.

2.3 Atributele Bisericii credinţei

Biserica este comunitatea credincioşilor întemeiată de Duhul Sfânt prin cuvânt şi Taine. Datorită originii sale aceasta este caracterizată prin atribute "originale" sau esenţiale care sunt reflectate în crezurile Bisericii vechi. Biserica este *una, sfântă, catolică* (*universală*) şi *apostolică*.

Unitatea Bisericii, în calitatea sa de comunitate a sfinţilor, se întemeiază pe unitatea originii sale, adică pe unitatea lui Dumnezeu Unul în Treime, Care în virtutea reconcilierii realizate în Iisus Hristos desăvârşeşte

creaţia prin Sfântul Duh. Conform înţelegerii Reformei această unitate nu este un ideal ce trebuie să fie atins de propria lucrare a bisericilor, ci a fost dată creştinilor şi bisericilor ca lucrare a lui Dumnezeu. De aceea bisericile au sarcina de a mărturisi în mod evident acest dar al lui Dumnezeu, ca fiind temelia pentru comuniunea vie dintre biserici în diversitatea modelelor şi formelor lor istorice de organizare.

Biserica este *sfântă* datorită sfinţeniei originii sale. Este sfântă în măsura în care Dumnezeu a învins puterea păcatului în Iisus Hristos, sfinţeşte oamenii în Duhul Sfânt prin asigurarea iertării şi astfel îi adună împreună pentru a fi comunitatea sfinţilor. Din acest motiv sfinţenia nu este în primul rând ţelul modului de viaţă omenesc în Biserică, ci un dar al lui Dumnezeu făcut Bisericii în calitatea sa de comunitate de păcătoşi îndreptaţi, care acceptă harul lui Dumnezeu ca temelia modelării vieţii lor comune. Fiind comunitatea oamenilor sfinţiţi de Dumnezeu, creştinii şi bisericile împreună au sarcina de a-şi modela viaţa ascultând de poruncile lui Dumnezeu. Din acest motiv, această comunitate, Biserica însăşi, trebuie să îşi mărturisească iar şi iar vina sa, recunoscându-se pe sine ca fiind „cea mai mare păcătoasă" (Martin Luther). Tocmai pentru că este sfântă poate cere iertare (Cf. WA [Weimar edition] 34/I, p.276,8-13).

Datorită originii sale, Biserica este *catolică* (*universală*). Deoarece Biserica îşi are originea în cuvântul lui Dumnezeu, ca mântuire a întregii lumi, nu este limitată de comunităţi umane, ci este atotcuprinzătoare (catolică) ca o comunitate creată de Dumnezeu. Viaţa Bisericii este comuniunea cu Dumnezeu Cel Unul în Treime. De aceea creştinii şi bisericile au sarcina de a face posibil ca acest dar al lui Dumnezeu să fie experiat prin modelarea vieţii lor, depăşind diferenţele etnice, rasiale, sociale, culturale şi de gen. Datorită catolicităţii sale, Biserica poartă cu sine promisiunea unei comunităţi ce va cuprinde toată omenirea.

Datorită originii sale, Biserica este *apostolică*. Cuvântul lui Dumnezeu, care constituie Biserica, este cuvântul autentic al Evangheliei, aşa cum ne este oferit în Sfintele Scripturi ale Noului şi Vechiului Testament. În măsura în care Biserica este construită pe această temelie, este apostolică. Conform înţelegerii Reformei modul practicării succesiunii apostolice reprezintă *reîntoarcerea continuă la mărturisirea apostolică*. Aceasta obligă Biserica la o mărturisire autentică şi misionară a Evangheliei lui Iisus Hristos cu fidelitate faţă de mesajul apostolic (cf.I Cor.15,1-3), căruia îi datorează existenţa. Unde Duhul lui Dumnezeu adevereşte acest mesaj, ca adevăr pentru oameni, (cf.In.16,13) apostolicitatea Bisericii ca *successio fidelium* de-a lungul generaţiilor, devine realitate. S*uccessio fidelium* nu exclude *successio ordinis* (succesiunea în slujirea prin hirotonie), ci este condiţia pentru aceasta. Conform înţelegerii Reformei,

apostolicitatea Bisericii nu este garantată de continuitatea istorică în slujirea episcopală a Bisericii. Revelaţia lui Dumnezeu în Hristos, care reprezintă temelia Bisericii, nu este un depozit conferit ierarhiei bisericeşti, sau ceva la dispoziţia sa.

2.4 Atributele adevăratei Biserici

Distincţia dintre Biserica credinţei şi Biserica văzută nu este aceeaşi cu cea dintre Biserica *adevărată* şi biserica *falsă*. Totuşi, această diferenţă este importantă şi a fost mereu subliniată de teologia reformatorilor.

Această distincţie se referă la Biserica văzută. Nu orice formă a Bisericii este o exprimare a Bisericii adevărate una, sfântă, catolică şi apostolică. Biserica poate în forma ei concretă să devină o biserică falsă dacă mărturisirea care îi este încredinţată este falsificată prin cuvânt şi prin fapte. Comunitatea bisericească are sarcina de a-şi examina constant forma sa şi de a o reforma (ecclesia semper reformanda) aşa încât să fie în acord cu atributele sale esenţiale şi cu natura sa, conferite de originea sa.

2.4.1 Atributele clasice ale Bisericii

Nici o biserică nu poate îndeplini această sarcină total şi exclusiv. Îndeplinirea acesteia nu este până la urmă o problemă de judecată umană. Prin urmare, este discutabil dacă *una sancta catholica et apostolica Ecclesia* există în mod concret. Prin urmare, reformatorii au accentuat atribute speciale, „notae" (semne), ori, cum spune Luther „Wahrzeichen" (semne de recunoaştere) care trebuie să uşureze recunoaşterea unei biserici văzute, concrete, ca membră a Bisericii una, sfântă, catolică şi apostolică. Potrivit reformatorilor acestea sunt adevărata vestire a Evangheliei şi adevărata săvârşire a tainelor conform instituirii lor. Cu aceasta au pretins reformatorii că identifică acele caracteristici fundamentale ale vieţii văzute a Bisericii, prin care se prezintă originea Bisericii şi prin care o biserică rămâne credincioasă originii sale. Prin această origine este o biserică adevărată.

2.4.2 Alte atribute

Pe lângă aceste atribute clasice, reformatorii au menţionat şi altele. Şi prin ele se face prezent harul lui Dumnezeu. Pentru Luther ele includ (cf. *Despre Sinoade şi Biserică*), pe lângă Cuvântul lui Dumnezeu, Botezul şi Cina Domnului, darul legării şi dezlegării (mărturisirea păcatelor şi iertarea), rânduiala slujirii cuvântului (episcopi, slujitori etc.), rugăciunea, suferinţa pentru Evangheliei şi respectarea celor Zece Porunci. Într-un mod

asemănător Confessio Bohemica din anul 1575 evidenţiază cinci "atribute sigure şi infailibile" ale adevăratei Biserici. La cele două atribute clasice sunt adăugate: disciplina Bisericii, crucea, îndurarea opresiunii de dragul adevărului, ascultarea faţă de Evanghelie şi de Legea lui Hristos, în special dragostea frăţească. În tradiţia reformată atributele disciplinei Bisericii (disciplina) şi respectarea credinţei au fost adăugate (cf. *Leiden Synopsis* XL,45).

Printre atributele ce pot fi experiate se numără şi viaţa creştină, slujirea lui Dumnezeu de către creştini prin viaţa cotidiană în lume.

Atributele care tocmai au fost menţionate diferă de primele care sunt legate de cuvânt şi Taine sub două aspecte importante:

- nu sunt la fel de clare ca primele. Nu se poate recunoaşte, din faptele bune ale creştinilor, din viaţa lor cotidiană în lume, dacă, şi în ce fel sunt făcute prin credinţă. Mai mult, creştinii în mod individual pot răspunde la aceleaşi provocări prin decizii şi acţiuni diferite.Acest fapt indică deja a doua caracteristică a acestor atribute:

- acestea aparţin responsabilităţii tuturor creştinilor în parte şi prin urmare nu sunt vizibile în primul rând în forma Bisericii, ci în viaţa membrilor săi.

Din motive de precizie trebuie să se facă diferenţa între *atributele vieţii creştine* şi *atributele adevăratei Biserici*, adică cuvânt şi Taină.

2.4.3. Identitate şi relevanţă

Viaţa creştină şi viaţa bisericii văzute nu sunt identice, deşi constitutiv se găsesc împreună: viaţa creştină cuprinde mărturisirea întregii vieţi a tuturor credincioşilor. Se extinde dincolo de tărâmul Bisericii văzute, în viaţa cotidiană a creştinilor şi, deci în viaţa societăţii. Include, de asemenea, respectarea Poruncilor: mărturisirea Evangheliei prin cuvânt şi Taină. În felul acesta Biserica văzută ia formă în viaţa creştină. Prin urmare viaţa creştină este ea însăşi fundamentală pentru forma concretă a Bisericii.

Dimpotrivă, viaţa creştină însăşi rămâne dependentă de cuvânt şi Taină, de administrarea şi folosirea lor. Doar adunată în jurul cuvântului şi Tainei, viaţa creştină rămâne loială originii sale, prin care îşi câştigă identitatea şi concreteţea ca viaţă în *communio sanctorum*.

Prin urmare, devine uşor de identificat pentru societate. Prin insistenţa teologiei Reformei asupra importanţei vestirii corespunzătoare a Evangheliei şi administrarea Tainelor conform Evangheliei, ca fiind *atribute fundamentale* ale Bisericii, înţelegerea greşită, larg răspândită şi înşelătoare, că adevăratul creştinism devine identificabil prin ceea ce lumea priveşte ca fapte bune, este contrazisă o dată pentru totdeauna.

Prin urmare trebuie să spunem: aşa cum cuvântul şi Tainele sunt atributele prime, adică originale şi fundamentale ale adevăratei biserici, aşa şi participarea la Biserica văzută, ca loc de adunare în jurul cuvântului şi tainelor, este atributul prim şi lipsit de ambiguităţi al vieţii creştine.

Pierderea identităţii vieţii creştine şi *pierderea relevanţei* propovăduirii realizate de Biserică, indică totdeauna faptul că este denaturată atât legătura dintre propovăduire şi săvârşirea Tainelor, cât şi trăirea creştină în viaţa de fiecare zi a societăţii.

2.5. „Mărturisirea şi servirea[56]" ca atribute ale Bisericii şi ale vieţii creştine

Acordul de la Leuenberg se referă la „mărturisire şi servire" ca roade ale credinţei pentru care Evanghelia eliberează, fiind putere a lui Dumnezeu. În această privinţă distinge între „mărturisire şi servire" ca atribute ale vieţii creştine şi ale Bisericii (cf.LA 29 şi 36). În acest fel ne învaţă să înţelegem cuvintele „mărturisire şi servire" în mod concret şi diferenţiat:

- ambele sunt conectate în mod esenţial, dar nu sunt identice: „mărturisirea şi servirea" vieţii creştine nu pot şi nu trebuie să fie înlocuite de „mărturisirea şi servirea" organizaţiilor bisericeşti, şi nici vice versa. Aceasta trebuie respectată în mod deosebit întrucât sunt dependente una de cealaltă.

- în ambele cazuri „mărturisirea şi slujirea" se referă la două aspecte ale îndeplinirii credinţei în întreaga viaţă şi nu la două tărâmuri diferite. „Mărturisirea" n-ar trebui înţeleasă ca respectând prima tablă a celor Zece Porunci, iar „servirea" ca ţinând cea de-a doua tablă a poruncilor, ci ca împlinirea activă a întregii voinţe a lui Dumnezeu din ambele table. În ambele table „mărturisirea *şi* servirea" sunt *întotdeauna împreună*, atât în viaţa creştină, cât şi în activitatea Bisericii văzute.

În consecinţă, ar fi greşit ca mai întâi să se înţeleagă „mărturisirea şi servirea" doar ca atribute ale Bisericii văzute; şi apoi, în al doilea rând, ar fi greşit să se împartă „mărturisirea şi servirea" între două sfere instituţionale în aşa fel încât instituţiile cultului şi cele ale tradiţiei Evangheliei (*traditio evangelii*) să fie privite ca instituţii ale mărturisirii, iar instituţiile activităţii diaconale ale bisericii ca instituţii ale servirii. Ambele insituţii şi sfere există doar împreună. Toate instituţiile Bisericii sunt în acelaşi timp instituţii ale mărturisirii şi ale servirii. Aceste greşeli ar trebui evitate când se vorbeşte despre mărturisire şi servire ca atribute ale Bisericii văzute.

---

[56] *Dienst* în lb. germană şi *service* în lb. engleză s-au tradus în lb. română cu *servire* pentru a se distinge de *Amt* şi respectiv *ministry* traduse cu *slujire* în sensul slujirii preoţeşti prin hirotonie (n.tr.)

2.5.1 „Mărturisire şi servire" - slujire şi slujiri

Mărturisirea şi servirea realizate de Biserică au nevoie de instituţiile cultului şi ale tradiţiei Evangheliei. Prin urmare, este necesară o rânduială a slujirilor (o"slujire rânduită") pe baza preoţiei universale a credincioşilor.

2.5.1.1 ***Pe calea spre consens***

Adunarea generală de la Strasbourg din anul 1987 a primit, ca „un impuls folositor pentru activitatea viitoare privind contribuţia comună... la dialogul ecumenic", un număr de *Teze cu privire la dezbaterea despre slujire astăzi* (aşa numitele „*Teze de la Tampere*"). Cele mai importante afirmaţii vor fi redate aici:

Teza 1: Cuvânt – Biserică – Slujire

Conform înţelegerii comune a Reformei, Biserica este constituită atunci când „Iisus Hristos devine prezent în ea ca Domn în cuvânt şi taină prin Sfântul Duh" (Barmen III) şi creează credinţă. În conformitate cu instituirea realizată de Hristos există o slujire care participă la cuvânt şi taină, ministerium verbi *(CA V), „de a învăţa Evanghelia şi de a administra tainele". Tradiţia luterană înţelege acest oficiu mai mult din cuvânt, care este temelia Bisericii; tradiţia reformată, din contră, vede acest oficiu mai mult ca având legătură cu rânduiala corectă a Bisericii. Bisericile din ambele tradiţii care au semnat sau fac parte din Acordul de la Leuenberg sunt de acord că „slujirea prin hirotonie " aparţine fiinţei Bisericii.*

Bisericile care provin din Reformă accentuează totuşi, că întreaga congregaţie, şi nu doar slujirea prin hirotonie, are responsibilitatea vestirii cuvântului şi folosirii corecte a tainelor. Doar slujirea prin hirotonie în sine nu garantează adevărata fiinţă a Bisericii, ci rămâne subordonată Cuvântului lui Dumnezeu.

Teza 2: Preoţia generală – slujirea prin hirotonie

Vestirea Evangheliei şi oferirea unei comuniuni în care se dobândeşte mântuirea, sunt încredinţate congregaţiei, ca întreg şi membrilor săi, care prin botez, sunt chemaţi să-L mărturisească pe Hristos şi să slujească unul altuia şi lumii, şi care, prin credinţă, participă la slujirea preoţească de mijlocire care aparţine lui Hristos. Pentru menţinerea unei vestiri constante şi publice a Evangheliei, şi pentru păstrarea unei doctrine corecte, membrii instruiţi din congregaţie sunt

special aleşi şi hirotoniţi. În calitate de slujitori ai Cuvântului ar trebui să aşeze congregaţia faţă în faţă cu Cuvântul lui Dumnezeu, dar şi să o mângâie cu acesta, să le administreze tainele, servind astfel unitatea congregaţiei si, de asemenea, - împreună cu mărturisirea diversă şi feluritele slujiri ale congregatiei - ei trebuie să reprezinte congregaţia în faţa lumii

Slujirea Cuvântului în practicarea vestirii ca şi în instrucţie şi grijă pastorală depinde totdeauna de preoţia generală a congregaţie, şi ar trebui să o slujească pe aceasta; de asemenea preoţia generală a congregaţiei şi a tuturor celor ce au fost botezaţi, depinde de slujirea specială a vestirii cuvântului şi administrării tainelor. Astfel, conform Reformei, slujirea prin hirotonie se bazează pe o însărcinare specială dată de Hristos şi rămâne, în acelaşi timp, cu întreaga congregaţie în serviciul Său sub cuvântul lui Dumnezeu.

Teza 3: Serviciul conducerii (episkope) – perspective ecumenice

Sarcina conducerii comunităţii aparţine, de asemenea, servirii cuvântului. Bisericile luterane, reformate şi unite[57] *recunosc grija pastorală şi* episkope *ca aparţinând slujiri prin hirotonie, atât într-o anumită congregaţie, cât şi la un nivel (regional şi naţional) trecând dincolo de congregaţie. Totuşi, bisericile care au apărut din Reformă accentuează că responsabilitatea vestirii Evangheliei este obligaţia întregii congregaţii, iar conducerea congregaţiei este exercitată şi prin alte slujiri şi nu aparţine doar slujirii prin hirotonie.*

Bisericile luterane, mai ales cele din Scandinavia, accentuează mai mult continuitatea cu funcţia istorică a episcopului, în timp ce bisericile reformate ţin, în principiu, la rânduiala presbiterial-sinodală. Cu toate acestea, bisericile participante la Acordul de la Leuenberg, consimt în privinţa serviciului de episkope*, ca o slujire a Cuvântului pentru unitatea Bisericii şi, de asemenea, ca în toate bisericile, membrii ne-hirotoniţi ai congregaţiei să participe şi ei la conducerea Bisericii. Se intenţionează ca în acest fel să se includă dimensiunile personale, colegiale şi colective în înţelegerea şi abordarea slujirii prin hirotonie.*

Deşi bisericile care fac parte din Acordul de la Leuenberg provin din tradiţii condiţionate din punct de vedere istoric, cu structuri diferite de conducere bisericească, sunt totuşi de acord că asemenea diferenţe în structurile bisericeşti nu împiedică o "comunitate bisericească" în sensul unei comuniuni în ceea ce priveşte predica (amvonul) şi Cina Domnului.

[57] v.nota 1(n.tr.)

Recunoaşterea reciprocă a slujirii şi hirotoniei nu este împiedicată atâta timp cât problema conducerii bisericeşti rămâne subordonată suveranităţii Cuvântului. Bisericile recunosc, de asemenea, că în discuţia ecumenică mai largă, pot, şi ar trebui să înveţe de la alte biserici, care nu apartin Reformei, dar care susţin că nici o formă de conducere bisericească şi de structură slujitoare apărute în istorie, nu poate şi nu trebuie afirmată ca o condiţie premergătoare pentru comuniune şi recunoaştere reciprocă.(Publicate în : Konkordie und Okumene, pp.64-66)

2.5.1.2. Implicaţiile Tezelor de la Tampere

Aceste teze importante ofera baza atât pentru consensul fundamental şi pentru diferitele interpretări privind slujirea, cât şi pentru diversitatea formelor în modelarea slujirii. Este, totuşi, decisiv ca aceste diferenţe să nu pună sub semnul îndoielii comuniunea bisericească în cuvânt şi taină, de vreme ce aceste *diferenţe* nu se referă la *temelia*, ci la *forma bisericii*. Există un consens fundamental în privinţa convingerii că:

- toţi creştinii iau parte prin credinţă şi botez la slujirile lui Hristos ca profet, arhiereu şi împărat, şi toţi sunt chemaţi să mărturisească, să transmită Evanghelia, şi să mijlocească înaintea lui Dumnezeu unul pentru celălalt (preoţia tuturor credincioşilor)

- slujirea propovăduirii publice a Evangheliei şi a administrării Tainelor este fundamentală şi necesară pentru Biserică. Acolo unde există Biserică, aceasta are trebuinţă de o „slujire rânduită", a vestirii publice a Evangheliei şi a administrării tainelor. Există o diversitate în felurile în care această slujire este înţeleasă şi în care ia formă. Această diversitate este modelată de experienţe istorice şi determinată de diferitele interpretări ale sarcinii slujirii. Putem accepta diferitele forme ale slujirii în bisericile noastre ca bogăţie spirituală şi ca un dar al lui Dumnezeu. În acest sens episcopatul istoric şi slujirea structurată într-o formă sinodală şi presbiterială a rânduielii bisericeşti pot fi ambele apreciate ca servind unitatea Bisericii. Criteriul pentru înţelegerea slujirilor şi serviciilor este însărcinarea de bază a Bisericii.

- slujirea vestirii publice este conferită prin hirotonie („slujirea hirotonită" în terminologia documentelor de la Lima). Îşi are rădăcina într-un mandat special al lui Hristos, dar este întotdeauna dependentă de preoţia tuturor credincioşilor (Neuendettelsau- Theses 3A – cf. Konkordie und Okumene, pp.72-77). Cuvântul lui Dumnezeu constituie această slujire care serveşte îndreptarea (justificarea) păcătosului. Aceasta are o funcţie care slujeşte Cuvântul şi credinţa.

- expresia „slujire rânduită” se referă la totaliatatea slujirilor şi serviciilor în biserică în sensul tezei 3 aparţinând Tezelor de la Tampere. Slujirea conferită prin hirotonie este parte a acestei slujiri.

2.5.2 “Mărturisire şi servire” – în instituţiile diakoniei

Biserica văzută trebuie nu doar să contribuie la respectarea poruncilor primei table a Legii, ci, de asemenea, la respectarea poruncilor celei de-a doua table. Prin urmare, sunt necesare instituţii ale activităţii diaconice a Bisericii, în sensul cel mai larg. Este necesar, pentru aceste insituţii, personal cu normă întreagă. Aceste insituţii fac parte din slujirea rânduită a Bisericii. Activitatea instituţiilor serviciului diaconic al Bisericii şi personalul acestora angajat cu normă întreagă, nu înlocuiesc angajamentul diaconic al tuturor credincioşilor în viaţa lor cotidiană, ci ar trebui să-l inspire, să-l ajute şi să-l sprijine.

2.5.3 „Mărturisire şi servire”– unitatea tradiţiei Evangheliei şi diakoniei

Pentru structura Bisericii văzute, care este în conformitate cu însărcinarea sa, atât practicile cultului şi ale tradiţiei Evangheliei, cât şi cele ale activităţii diaconice a Bisericii trebuie să fie rânduite în asemenea mod, încât *ambele* să fie recunoscute ca *practici ale mărturisirii şi slujirii*. Dacă oriunde în aceste două sfere de activitate, ar fi accentuată doar servirea, activismul ar constitui o ameninţare, iar dacă s-ar accentua doar mărturisirea prin cult, spiritualismul şi chietismul ar fi o ameninţare.

2.5.4 “Mărturisire şi servire” – corespondenţa necesară dintre practica şi originea Bisericii

Originea Bisericii în lucrarea de îndreptare săvârşită de Dumnezeu este mărturisită şi devine recognoscibilă prin criteriul practicii bisericeşti adecvate .

Întrucât Biserica, în calitate de comunitate a sfinţilor constituită prin Cuvântul lui Dumnezeu este *una,* practica bisericească a vestirii şi celebrării tainelor trebuie cercetată pentru a se vedea în ce măsură exprimă această unitate. Acelaşi lucru este valabil şi pentru activitatea diaconică a Bisericii. – De exemplu, acceptarea creştinilor aparţinând altor confesiuni la Cina Domnului poate exprima unitatea bisericilor creştine chiar şi în contextul diviziunii între creştini.

Întrucât Biserica, în calitate de comunitate a oamenilor sfinţiţi de Dumnezeu este *sfântă*, practica bisericească a mărturisirii trebuie evaluată pentru a se vedea cât de mult corespunde acesteia în ceea ce priveşte practicarea de către ea a cuvântului şi a tainelor. - Prin grija faţă de săraci,

de străini şi necunoscuţi, de cei lipsiţi de locuinţă, de cei discriminaţi şi defavorizaţi, de cei ameninţaţi în dreptul lor de a trăi şi în demnitatea lor umană, Biserica mărturiseşte despre faptul că fiecare fiinţă umană se situează înaintea lui Dumnezeu în calitate de creatură a lui Dumnezeu.

Întrucât Biserica este întemeiată pe Cuvântul lui Dumnezeu ca mântuire a lumii, este *catolică*, adică universală. De aceea mărturisirea şi servirea oferită de o biserică pot fi judecate după modul în care prin acestea se proclamă public şi se exprimă vasta revendicare şi promisiunea Cuvântului lui Dumnezeu. - Astfel, de exemplu, excluderea de la Cina Domnului cauzată de apartenenţa la o anumită rasă este o rană adusă trupului lui Hristos şi prin urmare nu doar o erezie etică, ci şi una hristologică (care justifică status confessionis).

Întrucât Cuvântul lui Dumnezeu, care este temelia Bisericii, este mesajul original al lui Hristos *încredinţat apostolilor* şi *mărturisit* de ei, practica Bisericii de a mărturisi trebuie să satisfacă criteriul autenticităţii mărturisirii sale. Examinarea proprie continuă a formei Bisericii în lumina originii sale aparţine fiinţei apostolice a Bisericii.

3. Misiunea Bisericii şi mandatul creştinilor - pentru ce vieţuieşte Biserica

3.1 Alegerea ca bază a misiunii Bisericii - Biserica privită ca popor al lui Dumnezeu

"Într-acest chip ne-a şi ales întru El mai înainte de întemeierea lumii, pentru ca întru iubire să fim în faţa Lui sfinţi şi fără de prihană" (Efes.1,3-6, 9-11; 3,11 şi I Cor.2,7; Col.1,12-18; Evr.1,1sq. şi Ioan 1,1 sq). Această alegere este baza pentru *misiunea* Bisericii: să fie lumina lumii (Mt.5,14) "să vestiţi în lume bunătăţile Celui care v-a chemat din întuneric la lumina Sa cea minunată"(I Pt.2,9) şi să facă cunoscută "(…) ca Începătoriilor şi Stăpâniilor celor din ceruri să li se facă acum cunoscută, prin Biserică, înţelepciunea lui Dumnezeu cea de multe feluri"(Efes.3,10).

Această alegere a Bisericii este legată inseparabil de alegerea lui Israel ca popor al lui Dumnezeu (Exod 19,5 sq.; I Regi 8,53; Ps.77,16, 21, Isaia 62,12). Fiind poporul Său, Dumnezeu l-a chemat pe Israel la credinţă (Isaia 7,9) şi i-a arătat, prin îndrumarea Sa, calea spre viaţă (Exod 20,1-17; Deut.30,15-20) şi în acest fel l-a făcut lumina neamurilor(Isaia 42,6). Această promisiune făcută lui Israel nu a devenit invalidă prin evenimentul Hristos, deoarece o menţine fidelitatea lui Dumenzeu (Rom. 11,2, 29).

Biserica, privită ca popor al lui Dumnezeu (I Pt.2,9 sq.), este comunitatea credincioşilor chemaţi de Hristos dintre iudei şi păgâni deopotrivă (Rom 9, 24). Credinţa provine din Cuvântul lui Dumnezeu, care supune totul, neamuri şi evrei, sub judecata lui Dumnezeu (Rom 3,9), îi

cheamă la pocăinţă şi le promite harul (Rom 3,28). Creştinii cred că misiunea Bisericii, aşa cum este dezvăluită în Iisus Hristos, va fi îndeplinită într-un asemenea mod încât, atunci când neamurile vor fi fost primite în toată puterea, "întregul Israel" va fi mântuit (Rom.11,25 sq.; Rom. 15,8 sq.)[58].

3.2 Scopul şi puritatea misiunii Bisericii

Biserica a fost chemată să fie un instrument al lui Dumnezeu pentru actualizarea voinţei Sale universale de mântuire. Va îndeplini această sarcină dacă va rămâne în Hristos, singurul instrument infailibil al mântuirii. Siguranţa că această promisiune a lui Dumnezeu este autentică, eliberează şi dă posibilitatea creştinilor şi bisericilor să mărturisească lumii şi pentru lume.

Deoarece această promisiune a Evangheliei cuprinde toată viaţa umană, misiunea sa de a fi un instrument al voinţei lui Dumnezeu pentru mântuire trimite Biserica să fie prezentă în toate *sferele vieţii*. Nu există nici o dimensiune a vieţii căreia să nu i se adreseze promisiunea Evangheliei, şi nu există sferă a vieţii căreia poruncile lui Dumnezeu să nu-i ofere orientare. Natura cuprinzătoare a mesajului care îi este încredinţat, determină scopul misiunii Bisericii. Orice limitare regională ori naţională a practicării mărturisirii şi servirii ar fi contrară universalităţii voinţei lui Dumnezeu pentru mântuire, şi contrară misiunii Bisericii înrădăcinată în aceasta.

Bisericile Reformei au încercat în diferite feluri să ia în considerare atât *scopul* misiunii lor, cât şi puritatea mărturisirii şi servirii lor.

- Acolo unde bisericile Reformei există ca *biserici majoritare,* au putut să dea expresie scopului misiunii în multe domenii ale vieţii societăţii: în lucrarea diaconică a Bisericii, în domeniul educaţiei, în domeniul consilierii şi în activitatea sa în relaţiile publice. Impulsul de a extinde activitatea Bisericii la aceste domenii ale vieţii societăţii corespunde caracterului radical al înţelegerii potrivit căreia Evanghelia revendică întreaga viaţă. Astăzi multe biserici aparţinând tradiţiei *Volkskirche,* sunt confruntate cu întrebarea dacă implicarea lor în domeniile vaste ale vieţii societăţii mai subliniază destul de clar trăsăturile specifice şi unicitatea mărturisirii lor creştine.

- Acolo unde bisericile Reformei există ca *biserici minoritare,* înţelegerea oferită de Reformă cu privire la revendicarea întregii vieţi de către Evanghelie a rezultat într-o diferenţiere de majoritatea societăţii. O asemenea delimitare poate fi benefică pentru mărturisire şi poate fi

[58] Relaţia dintre iudei şi creştini, dintre Israel şi biserică cere consultaţii doctrinare viitoare între bisericile participante la comunitatea bisericiească Leuenberg. În anul 1994 Adunarea generală a selectat-o ca una dintre cele trei teme noi ale conversaţiilor doctrinare.

experimentată ca eliberare. Rezultă apoi într-o formă de viaţă „non-conformistă" ce pretinde a avea caracterul de mărturisire. Este totuşi adevărat că în asemenea cazuri devine adesea necesar să se distingă această practică „non-conformistă" a mărturisirii de acţiunea sectară care poate duce la retragerea din angajamentul constructiv pentru întreg.

Bisericile Reformei împreună sunt confruntate cu sarcina *de a lua în considerare scopui misiunii lor fără a sacrifica puritatea mărturisirii lor*. Pe de altă parte, trebuie să-şi prezinte mesajul într-un asemenea mod, încât scopul misiunii lor, care este întemeiat pe vasta promisiune a Evangheliei, să nu fie limitat în nici un fel.

Din misiunea Bisericii rezultă *însărcinarea* pentru activitatea *creştinilor* ca *leiturgia* (cult comun), *martyria* (mărturisire publică a adevărului Evangheliei), *diakonia* (căutarea a tot ce este mai bun pentru lume), şi *koinonia* (lucrare în vederea unei comuniuni a tuturor oamenilor şi creaturilor corespunzând comuniunii cu Dumnezeu).

3.3 Mandatul primit de creştini

3.3.1 Mandatul creştinilor de a se închina (leiturgia)

Întreaga viaţă a creştinilor trebuie fie o închinare adusă lui Dumnezeu. În sens restrâns aceasta reprezintă celebrarea liturgică (*leiturgia*), iar într-o accepţiune mai largă este „închinarea duhovnicească" (*logike latreia*, Rom.12,2)), în viaţa de zi cu zi în lume, care este indicată de cele trei noţiuni : *martyria, diakonia* şi *koinonia*.

Adunarea congregaţiei pentru cult are o semnificaţie *fundamentală* şi *permanentă* pentru întreaga închinare duhovnicească, adică mărturisirea vieţii creştine. Prin celebrarea cultului creştinii experiează şi mărturisesc originea şi caracterul întregii lor vieţi de credinţă. În vestirea şi auzirea Evangheliei, precum şi în distribuirea şi primirea tainelor, creştinii se întorc la temelia Bisericii care constă în acţiunea mântuitoare a lui Dumnezeu, şi sunt confirmaţi în mandatul lor de a mărturisi şi de a servi; în acelaşi timp ei năzuiesc spre desăvârşirea viitoare a comuniunii lor în împlinirea universală a lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu.

Relaţia cu Dumnezeu promisă prin cuvânt şi Taină şi acceptată prin credinţă, îşi găseşte expresie prin celebrarea cultului în diferite feluri:

- invocarea lui Dumnezeu prin laude, mulţumire, cerere şi lamentaţie
- vestirea şi primirea Evangheliei în cuvânt şi Taine
- mărturisirea păcatelor şi a vinei
- mărturisirea credinţei în Dumnezeu Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt
- promisiunea libertăţii şi revendicarea voinţei lui Dumnezeu
- mijlocirea pentru Biserică, pentru stat şi nevoile lumii

- promisiunea şi acceptarea binecuvântării lui Dumnezeu

Întrucât viaţa creştinilor ca închinare duhovnicească îşi are rădăcinile în lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu, vestirea şi auzirea Evangheliei ca promisiune a harului lui Dumnezeu pentru congregaţie, aşa cum este mărturisit în Biblie, sunt în *centrul* cultului.

3.3.2 Mandatul creştinilor de a mărturisi (martyria)

Întreaga viaţă a creştinilor se desfăşoară sub semnul sarcinii de a mărturisi Evanghelia harului lui Dumnezeu în Iisus Hristos. Creştinii îndeplinesc această însărcinare *mărturisind public* Evanghelia (*homologia*). În acest sens următorul citat din Psalmul 119,46 este folosit pe prima pagină a Mărturisirii de credinţă de la Augsburg, în scrierile cofesionale ale Bisericii luterane: „În faţa regilor am vorbit despre mărturiile tale şi nu m-am ruşinat."

Adiţional cultului public trebuie să existe şi alte instituţii şi forme ale tradiţiei Evangheliei. Parte a acestora este, de exemplu, efortul reînnoit constant în teologia de şcoală pentru a înţelege mesajul biblic al lui Hristos în mod clar, ca o condiţie preliminară pentru o practică competentă a slujirilor bisericii şi ca un ajutor pentru vestirea autentică a Evangheliei. Tradiţia Evangheliei apare în cercetarea teologiei şi în învăţământul teologic, în activitatea academiilor bisericeşti şi a centrelor de educaţie, în discuţiile cu alte concepţii despre lume şi ideologii, în declaraţii făcute de Biserică asupra problemelor publice importante.

Un accent deosebit trebuie pus pe obligaţia părinţilor şi adulţilor de a transmite Evanghelia din generaţie în generaţie copiiilor şi tinerilor. Dacă părinţii nu-şi exercită în familie "slujirea" lor, adică obligaţia de a mărturisi, cultul public al congregaţiei nu poate, omeneşte vorbind, să-şi dezvăluie capacităţile sale maxime. Biserica trebuie să sprijine părinţii în vederea împlinirii acestei sarcini prin instituţii potrivite (grădiniţe, educaţie religioasă, şcoli, educaţia adulţilor şi familiei etc.). Nu trebuie negat că cineva poate ajunge să creadă fără a creşte într-un cămin creştin; nici nu se pretinde că un cămin creştin conduce în mod necesar la credinţă.

Sarcina de a transmite Evanghelia dată tuturor creştinilor, include loialitate faţă de convingerea lor fundamentală în activităţile lor publice. Sunt chemaţi să facă din *adevărul* Evangheliei lui Hristos, aşa cum îl cunosc ei, linia directoare şi criteriul *pentru interpretarea şi formarea realităţii vieţii lor*. Totuşi, fâcând astfel, Evanghelia nu poate fi transformată într-un mod greşit în lege. Aceasta se întâmplă când anumite indicaţii pentru anumite situaţii sunt postulate ca porunci divine universale şi respectarea lor este prezentată ca modalitate ce duce la mântuire (ori condiţia mântuirii)

Respectarea credinţei poate întâlni şi contradicţii, şi poate duce la opresiune şi suferinţă. Credinţa cere şi dă posibilitatea creştinilor să le rabde. Biserica îşi aminteşte cu recunoştinţă de femeile şi bărbaţii care a trebuit să-şi dea viaţa pentru credinţa creştină.

3.3.3 Misiunea creşinilor de a servi (diakonia)

Ca şi în Faptele Apostolilor şi pentru Pavel, *slujirea vestirii* şi *servirea* „*la mese*", adică *diakonia*, deşi sunt diferite, pentru creştini sunt într-o strânsă legătură (cf.F.Ap. 6, 1 sq.; Rom.12,1-21; Gal. 6,2-10). Asistenţa acordată în *diakonia* Bisericii este variat. De la hrănirea săracilor, la "transferul financiar" (2 Cor. 8 şi 9), de la ospitalitate în Biserică la lucrarea pentru binele tuturor (Gal. 6,10). Fiind îndreptat nu doar spre membrii Bisericii, ci spre toţi oamenii în nevoi, diaconia creştinilor corespunde universalităţii mântuirii.

Împotriva distincţiei dintre cler şi laicat, şi în acelaşi timp, a respectului mai mare acordat slujirii exercitate de cler, reformatorii au accentuat în mod explicit mărturisirea creştină în familie şi în profesiile seculare, ca fiind „închinare duhovnicească." În acelaşi timp au susţinut, că exercitarea responsabilităţii politice de către creştini în stat şi societate, dar şi în şcoli şi universităţi, este egală cu cea a clerului.

Servirea creştinilor în viaţa cotidiană, accentuată atât de mult de reformatori, include respect pentru caracterul profesional al unei asemenea serviri. Acesta conţine, totuşi, o problemă tipic protestantă şi anume, *dezvoltarea într-un mod separat a mărturisirii şi servirii* creştinilor, care erau încă inseparabil legate în "profesiuni" cum ar fi cea a diaconului şi a diaconiţei. Astăzi, creştinii care trăiesc în viaţa de zi cu zi a lumii, şi trebuie să se comporte mereu în calitate de creştini, au sarcina urgentă de a practica şi a confirma din nou legătura dintre mărturisire şi servire - nu doar în lucrarea socială şi diaconică a Bisericii, ci şi în profesiuni seculare (cum ar fi cea de avocat, jurnalist, politician, medic etc.). Multe biserici fac faţă provocărilor crescânde la adresa activităţii diaconice propunând o *diaconie politică* ce nu priveşte doar indivizii în dificultate, dar şi sarcini sociale ale societăţii (prin declaraţii asupra eticii sociale sau prin instituţii ale diakoniei: spitale, servicii de consiliere, linie telefonică gratuită etc.). Astăzi angajamentul social ajută în mod deosebit bisericile să mai primească un răspuns larg şi acceptare în societate (s.tr.). Prin urmare, Biserica nu înlocuieşte servirea oferită de anumiţi creştini, ci o completează şi o sprijină.

3.3.4 Mandatul creştinilor de a vieţui în comunitate (koinonia)

Comunitatea credincioşilor *cuprinde, face relative şi depăşeşte formele naturale, sociale şi naţionale ale comunităţii* în viaţa umană şi se

diferenţiază de comunităţile a căror coeziune este determinată de interesele comune ale membrilor lor.

Comunitatea credincioşilor este o *comunitate reconciliată*. Este *trăită* în căinţă zilnică şi în reînnoire. Astfel este conştientă de pericolele şi de fragilitatea tuturor formelor de comunităţi umane şi, prin urmare, este făcută responsabilă să mărturisească şi să trăiască în acord cu Evanghelia, ca mesaj al reconcilierii, în viaţa sa comună şi în relaţiile cu alte comunităţi. Păcatul şi vina duc la izolarea omului fără Dumnezeu, la însingurare în cadrul relaţiilor umane şi la separare faţă de creaţie.

Parte a mandatului creştinilor este identificarea suferinţei produse de *distrugerea comuniunii* dintre Dumnezeu şi oamenii creaţi de Dumnezeu, cauzată de păcat şi de efectele sale asupra întregii creaţii, şi rezistenţa faţă de toate încercările de a-i nega gravitateatea. Aceasta include mărturisirea în vederea refacerii acestei comuniuni.

Comunitatea creştinilor se îndreaptă spre desăvârşirea comuniunii lui Dumnezeu cu creaţia Sa. De aceea este o comunitate deschisă, având ca deziderat participarea tuturor. Prin urmare, creştinii sunt obligaţi să fie deschişi, depăşind barierele naţionale, etice şi sociale, să facă Evanghelia accesibilă ca promisiune a lui Dumnezeu pentru toţi care o acceptă în credinţă. În acest fel, Biserica poate mărturisi *noua umanitate* care îşi are începutul în Hristos. Creştinii au responsabilitatea să arate prin viaţa lor în comun că acea comunitate a lui Dumnezeu cu umanitatea în creaţie, reconciliere şi desăvârşire, este temelia şi scopul comunităţii umane şi al comunităţii cu întreaga creaţie.

4. Desăvârşirea viitoare: Biserica înaintea Judecătorului şi a Mântuitorului său

Biserica îşi are temelia în Cuvântul lui Dumnezeu care o hrăneşte şi o menţine. Biserica este, de asemenea, *purificată şi judecată de acest cuvânt*, care „ este viu şi lucrător şi mai ascuţit decât orice sabie cu două tăişuri, şi pătrunde până la despărţitura sufletului şi duhului, a încheieturilor şi a măduvei şi este judecător al simţirilor şi al cugetelor inimii.” (Evr. 4,12) Conform învăţăturii Reformei, trebuie să se distingă între păcatele fiecărui creştin şi păcatele Bisericii, dar nu trebuie separate, deoarece Biserica este comunitatea credincioşilor şi, prin urmare, comunitatea păcătoşilor îndreptaţi. Conform lui Luther, Biserica dovedeşte că este sfântă în special prin mărturisirea păcatelor şi prin invocarea iertării lor.

Credinţa aşteaptă descoperirea universală a Împărăţiei lui Dumnezeu şi *nu Biserica drept împlinire a tuturor căilor şi lucrărilor lui Dumnezeu*. În consecinţă, viziunea Noului Ierusalim conţine afirmaţia: „Dar templu nu am

văzut în cetate, pentru că Domnul Dumnezeu Atotţiitorul este templul său, precum şi Mielul.(Apocalipsa 21,22). În Împărăţia lui Dumnezeu nu va mai exista deosebire între Biserică şi lume, deci nici între cele două "împărăţii": a Bisericii şi a statului. Dimpotrivă, Dumnezeu Însuşi va fi descoperit peste tot ca Unul Care este „totul întru toate" (1 Cor 15,28). În acelaşi timp, creştinii aşteaptă, împreună cu Împărăţia lui Dumnezeu, şi judecata finală şi viaţa veşnică. Conform mărturisirii Noului Testament judecata începe cu „casa lui Dumnezeu" (I Pt. 4,17). Biserica nu aşteaptă de la Judecătorul Său decât aprecierea faptelor bune şi judecarea celor rele. Înaintea scaunului de judecată al lui Hristos, Biserica trebuie să fie arătată atât în ocara cât şi în slava sa. Doar Hristos, şi nimeni altcineva, este Judecătorul său ultim. Faptul că şi casa lui Dumnezeu este *considerată demnă* de judecată, îi arată limitele dar în acelaşi timp o şi preamăreşte în calitate de comunitate de păcătoşi iertaţi.

Aceasta indică faptul că Judecătorul creştinătăţii este şi Mântuitorul şi Răscumpărătorul său. În această calitate, El conferă creştinătăţii împlinirea fericirilor sale (Mt. 5, 3-12; Lc. 6, 20-23). Viaţa veşnică va mângâia pururea pe cei îndureraţi, va stinge toată setea şi va sătura toată foamea, va înfrânge întreaga lipsă a păcii, toată robia şi toată nedreptatea printr-o comuniune cu Dumnezeu, ce nu mai poate fi pusă la îndoială.

Capitolul II : Comunitatea sfinţilor în societatea de azi

1. Societatea pluralistă şi comunitatea credincioşilor

Trăim în societăţi deschise şi pluraliste. O societate dechisă şi plurlistă este caracterizată de coexistenţa egală a diverselor concepţii şi forme de viaţă. O trăsătură decisivă a unei asemenea societăţi o reprezintă *neutralitatea religioasă ori ideologică a statului şi a sistemului legislativ*. Aceasta presupune respingerea unei orientări religioase sau ideologice unificate, care este în mod legal obligatorie pentru toţi membrii societăţii. Îşi are originea în imboldurile Renaşterii, Reformei şi Iluminismului. Formarea societăţilor pluraliste a luat diferite căi în diferite ţări şi regiuni ale Europei, prezentând şi întreruperi. Dezvoltarea spre o societate pluralistă conţine *riscuri* şi *oportunităţi*. Situaţia este valabilă pentru indivizi, pentru societate în ansamblu şi pentru Biserică. Pentru individ creşterea gradului de libertate poate însemna pierderea identităţii, pentru societate pierderea consensului de bază. Pentru Biserică, dezvoltarea spre o societate pluralistă şi deschisă a

adus numeroase schimbări. Acestea au determinat un context mai sincer, dar au şi creat, în diferite moduri, un vid periculos:

declinul obiceiurilor şi moralităţii configurate de Biserică şi de legăturile tradiţionale cu Biserica, împreună cu declinul general al tradiţiilor "obligatorii" din punct de vedere moral şi spiritual;

perceperea concepţiilor despre lume, a religiilor în general, şi a credinţei creştine, ca o „chestiune personală" conform căreia importanţa lor pentru calitatea şi dezvoltarea societăţii ca întreg (pentru politică, educaţie şi cultură) nu poate fi considerată de la sine înţeleasă, ci necesită justificare;

marginalizarea comunităţilor religioase şi, prin urmare, şi a bisericilor ca foste instituţii dominante în societate.

Pe de altă parte, experienţa re-orientării sociale şi în ţările din Europa de Est arată că *bisericile* pot deveni eficace, ca un *factor decisiv* în dezvoltarea spre o societate deschisă şi pluralistă:

fiind o convingere de viaţă personală, creată de experienţa adevărului Evangheliei, credinţa creştină mărturiseşte libertatea orientării în viaţă ca opusă pretenţiilor de valabilitatea universală ale unei ideologii ce încearcă să dirijeze toate sferele vieţii;

chiar în locurile unde de abia mai există obiceiurile şi moralitatea modelate de formele tradiţionale ale vieţii biseiceşti, bisericile pot furniza spaţii libere pentru formarea şi modelarea vieţii în comun.

prin întărirea mărturisirii publice a adevărului Evangheliei de către creştini şi grupuri creştine, dar în special prin mărturisirea creştină din viaţa profesională, bisericile pot câştiga influenţă în viaţa societăţii.

chiar acolo unde bisericile au fost împinse la marginile societăţii, ele pot activa pentru schimbări în centrul societăţii.

Condiţia principală pentru ca astfel de activităţi ale bisericilor să devină influente, este ca bisericile să rămână vizibile într-o societate dechisă şi pluralistă. Ele pot face aceasta rămânând loiale originii şi misiunii lor, distingându-se de ordinea societăţii, dar într-o legătură constructivă cu ea.

Bisericile Reformei şi membrii lor sunt provocaţi să-şi accepte existenţa într-o societate deschisă şi pluralistă, având ca sarcină modelarea vieţii creştine şi a existenţei bisericii. Ei pot face aceasta cu certitudinea că umanitatea are nevoie de Evanghelie, că persoane şi naţiuni *au nevoie* de vestea cea bună care le dezvăluie şi le garantează noua umanitate.

2. Comunitatea credincioşilor într-o societate pluralistă

2.1. Mărturisirea credinţei într-o societate pluralistă

Bisericile din societăţile deschise şi pluraliste trebuie să fie biserici *mărturisitoare*. Mărturisirea credinţei de către creştini şi biserici nu este

doar un răspuns adresat unei societăţi caracterizată prin diverse concepţii de viaţă, aflate în competiţie unele cu altele. Mărturisirea credinţei face parte din natura credinţei (cf. 3.3.2 *martyria*). Biserica va fi recunoscută după mărturisirea sa de credinţă şi după mărturia vieţii sale. Mărturisirea lui Dumnezeu Cel Unul în Treime, Creatorul, Reconciliatorul şi Desăvârşitorul lumii, este fundamentul atât pentru poziţia critică a bisericilor faţă de toate tendinţele ce neagă Evanghelia lui Iisus Hristos ca temelie a credinţei şi vieţii, cât şi pentru cooperarea lor constructivă cu toţi factorii care fac eforturi pentru a servi bunăstarea neamului omenesc în conformitate cu perspectivele oferite de Evanghelie. Mărturisirea credinţei poate fi şi un act special de mărturisire în cazul unor ameninţări din interior sau din exterior faţă de adevărul Evangheliei în viaţa Bisericii şi în societate. Prin urmare, bisericile dintr-o societate deschisă trebuie să fie văzute ca biserici mărturisitoare.

2.2 Îngrijirea pastorală într-o societate pluralistă

Bisericile din societăţile deschise şi puraliste trebuie să fie *biserici pastorale*. Îngrijirea pastorală nu este numai un domeniu al practicii bisericeşti alături de altele, ci o formă esenţială a mărturisirii şi slujirii Evangheliei. Însăşi Evanghelia le promite oamenilor, prin garanţia harului, înţelegerea adevărată a situaţiilor lor de viaţă, şi implicit îndrumare mântuitoare. Într-o societate deschisă şi pluralistă, îngrijirea pastorală are o importanţă deosebită. Din cauza absenţei unei ierarhii cuprinzătoare a valorilor,care să revendice valabilitate necondiţionată şi să garanteze identitatea colectivă, se aşteaptă ca, într-o societate deschisă, persoanele însele să ia decizii cu privire la concepţiile lor de viaţă personale şi colective. Mulţi experiează acestă realitate ca o ameninţare faţă de identitatea lor personală şi colectivă şi ca o lipsă de orientare ce ameninţă viaţa. În această situaţie, creştinii şi bisericile sunt provocate să mărturisească tuturor oamenilor adevărul Evangheliei ca temelia concepţiei personale şi colective despre viaţă în Biserică şi ca un ajutor pentru a găsi orientare în căutarea de către ei a unei direcţii.

Această provocare nu se referă doar la domenii specifice îngrijirii pastorale, cum ar fi spovedania şi consilierea, ci şi la stilul de viaţă şi rânduiala Bisericii ca întreg. Trebuie să fie posibil să se experieze Biserica văzută într-o societate pluralistă ca o structură de rânduieli demne de încredere, în care „fiinţa interioară” se poate dezvolta. Îngrijirea pastorală este prin urmare nu doar o problemă de activităţi speciale, ci mai întâi de toate o problemă de rânduială bisericească şi de datină creştină.

2.3. Consiliere într-o societate pluralistă

Bisericile dintr-o societate deschisă şi pluralistă trebuie să fie biserici *care ajută*. Mandatul de a ajuta aproapele este considerat în bisericile Reformei o consecinţă directă a Evangheliei harului eliberator al lui Dumnezeu ca mântuire a lumii. Prin promisiunea evanghelică a vieţii veşnice, creştinul în mod individual şi comunitatea creştinilor au fost eliberaţi de constrângerile de a face din conservarea de sine şi afirmarea de sine singurul criteriu al oricărei acţiuni individuale şi eclesiale. Bisericile care îşi au rădăcina în promisiunea Evangheliei, în calitate lor de biserici deschise, mărturisitoare şi pastorale, pot fi fără rezerve biserici pentru ceilalţi. Acolo unde sunt " biserici pentru alţii", acolo unde se ridică pentru cei slabi, pentru cei oprimaţi şi defavorizaţi, bisericile sunt cu adevărat Biserica. Aceast mandat se referă la toate sferele vieţii şi trebuie să găsească o expresie convingătoare în viaţa colectivă a Bisericii însăşi. Bisericile din societăţile deschise şi pluraliste trebuie să fie văzute ca biserici ce ajută eficient.

2.4. Critica profetică într-o societate pluralistă

Bisericile dintr-o societate deschisă şi pluralistă trebuie să acorde spaţiu criticii *profetice*. Înrădăcinarea în Evanghelia harului lui Dumnezeu şi relaţia lor cu Iisus Hristos ca Domn al lor, le obligă să critice toate încercările din societate de a înlocui puterea lui Dumnezeu Creatorul cu puterea fiinţelor umane şi de a urma alte mesaje de mântuire decât Evanghelia lui Hristos. Creştinii au fost însărcinaţi să ia poziţie, avertizând şi atrăgând atenţia peste tot unde demnitatea umană, viaţa umană şi integritatea creaţiei este încălcată şi violentată. Această însărcinare motivează creştinii să ia poziţie şi în chestiuni de politică şi de organizare economică şi socială. Indicându-l pe Dumnezeu ca temelie, scop şi normă a întregii vieţi, creştinii îşi aduc contribuţia la dialogul despre scopurile şi mijloacele de acţiune potrivite în toate sferele vieţii societăţii. În slujirea sa de păzitor, biserica mărturiseşte Evanghelia lui Iisus Hristos ca promisiune şi linie directoare pentru dezvoltarea umană.

Cuvântul lor profetic în societate va fi credibil doar dacă nu este asumat într-un mod autocratic şi vestit într-o manieră auto-măgulitoare şi, dacă creştinii şi bisericile se deschid criticii Evangheliei şi caută îndrumare şi reînnoire pentru ei şi pentru societate ascultând Cuvântul lui Dumnezeu. Prin aceasta şi prin dispoziţia de a se pocăi, creştinii arată spre promisiunea Împărăţiei lui Dumnezeu, în care Dumnezeu va aduce la desăvârşire comuniunea cu creaţia Sa. Deoarece se alimentează din această speranţă, critica profetică poate îndruma, poate fi constructivă şi dătătoare de speranţă.

2.5 Misiune într-o societate pluralistă

Viaţa creştinilor şi a Bisericii într-o societate deschisă şi pluralistă trebuie să fie modelată de *misiunea* sa de a mărturisi adevărul Evangheliei harului lui Dumnezeu în Iisus Hristos întregii omeniri. Această sarcină a bisericilor, întemeiată pe chemarea de către Iisus Hristos ca Domn al lor, determină existenţa lor ca biserici deschise, mărturisitoare, pastorală şi care oferă ajutor. Ca biserici deschise, ele încearcă să vestească adevărul Evangheliei, adresat tuturor oamenilor, în mod public ca o invitaţie pentru fiecare. Ca biserici mărturisitoare, ele sunt chemate să mărturisească în mod veridic pe Iisus Hristos, originea şi conţinutul misiunii lor, ca promisiune a harului lui Dumnezeu pentru întreaga lume. În calitate de biserici pastorale, sunt preocupate să aplice în viaţa lor colectivă Evanghelia ca temelie pentru o concepţie de viaţă cuprinzătoare. Ca biserici ce ajută, ele depun mărturie, lucrând pentru învingerea nevoilor lumii, întrucât mântuirea în Hristos, aşa cum o vestesc, urmăreşte bunăstarea întregii umanităţi. Chiar şi acolo unde sarcina misionară este preluată de societăţi misionare, în străinătate şi în ţara respectivă, misiunea este întotdeauna responsabilitatea întregii biserici. Bisericile sunt recognoscibile ca misionare atunci când mărturisesc, prin toate aspectele vieţii lor, adevărul Evangheliei oferit întregii umanităţi.

2.6. O Evanghelie recognoscibilă într-o societate pluralistă

Bisericile din societăţile pluraliste, deschise, pot fi percepute ca biserici doar prin mărturisirea lor, prin consiliere, prin îngrijirea pastorală, prin critica profetică şi prin misiunea lor, când se adună cu regularitate în jurul Evangheliei în cuvânt şi taină. Doar în acest mod poate deveni evident că deschiderea lor faţă de lume nu-şi are rădăcinile în contextul lor social, ci în Evanghelia însăşi. Deschiderea faţă de lume şi adunare în jurul Cuvântului lui Dumnezeu în vestire şi taină, nu pot fi separate în biserică. Acolo unde această legătură poate fi experiată în viaţa bisericilor, bisericile pot fi recunoscute ca nişte comunităţi ce mărturisesc adevărul Evangheliei. Prin concentrarea tuturor formelor preocupării lor pentru societatea contemporană în mărturisire, în îngrijirea pastorală, în consiliere, în critica profetică şi în intenţia misionară privind vestirea Evangheliei şi săvârşirea tainelor, bisericile menţin pentru ele şi pentru alţii oportunitatea de a experia harul lui Dumnezeul Cel Unul în Treime aşa cum este revelat în Iisus Hristos. Indicând această temelie, ele pot fi în acelaşi timp recunoscute ca o comunitate chemată şi trimisă de Iisus Hristos.

Discernerea Evangheliei este, prin urmare, dată acolo unde creştinii şi bisericile indică vestirea şi Taina ca forme fundamentale ale mărturisirii naturii şi mandatului lor în practica lor socială, şi acolo unde bisericile

îndeplinesc vestirea Evangheliei şi săvârşirea Tainelor în aşa mod încât orientează existenţa creştină în toate sferele vieţii şi raportează existenţa Bisericii în toate formele sale la adevărul Evangheliei.

3 . Bisericile în dialog

3.1 Dialogul cu Iudaismul

A fi Biserică înseamnă pentru bisericile Reformei, ca prioritate fundamentată din punct de vedere biblic, să analizeze relaţia lor cu Iudaismul. Dialogul cu Iudaismul este o necesitate indispensabilă pentru bisericile creştine. Secole de-a rândul, evreii au fost persecutaţi şi au trebuit să facă faţă pogromurilor. Anti-iudaismul bisericilor a alimentat o bună parte din argumentele în favoarea persecutării poporului evreu în Vestul creştin. Persecutarea şi anihilarea a milioane de evrei au fost însoţite de eşecul masiv, mai ales al bisericilor germane care nu s-au opus ameninţării evreilor de timpuriu şi în mod eficient. O analiză completă a istoriei dureroase şi împovărătoare a relaţiei evreilor şi creştinilor a devenit o sarcină centrală pentru toate bisericile.

Acolo unde Evanghelia harului lui Dumnezeu în Iisus Hristos este folosită greşit, pentru a justifica „dezaprobarea" Israelului, ori nepăsarea faţă de soarta poporului evreu, este pusă la îndoială însăşi Evenghelia, ca temelie a existenţei Bisericii. Prin urmare *relaţia cu Israelul este pentru creştini şi pentru biserici o parte indispensabilă a temeliei credinţei lor.*

Existenţa Iudaismului este pentru Biserică un semn al loialităţii lui Dumnezeu faţă de promisiunile Sale, de care depinde şi Biserica însăşi, luând în consideraţie numeroasele eşecuri, mai ales în relaţia sa cu evreii. Evreii şi creştinii vor descoperi un teren comun, dar şi diferenţe în credinţa lor şi în viaţa Bisericii şi a sinagogii, în întâlnirea cu mărturia vie a fiecărei părţi. Dialogul dintre evrei şi creştini există datorită faptului că atât evreii, cât şi creştinii, nu suprimă mărturisirea adevărului credinţei lor aşa cum au experiat-o, ci o hrănesc în dialog şi se ascultă unii pr alţii, străduindu-se să se înţeleagă.

Vor exista multe teme ale dialogului iudeo-creştin a căror viitoare lămurire poate fi aşteptată doar prin continuarea acestor discuţii. Printre acestea esenţiale sunt următoarele chestiuni:

- relaţia dintre „Vechiul" şi „Noul" Legământ;
- înţelegerea cuvântului lui Dumnezeu ca poruncă (Tora) şi ca promisiune a harului;
- mărturisirea creştină a credinţei în iudeul Iisus în calitate de Fiu al lui Dumnezeu;

- mărturisirea evreilor a Unicului Dumnezeu şi mărturisirea credinţei creştine în Dumnezeu Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt

- viitorul evreilor şi viitorul creştinilor

- importanţa statului Israel pentru speranţa iudaică şi creştină

Pentru bisericile Reformei este necesar să dezvolte o vastă analiză a relaţiilor lor cu Iudaismul în toată varietatea expresiilor sale, pentru a asigura un viitor comun care nu va repeta ororile trecutului.. Bisericile Reformei sunt chemate să încerce o examinare critică a istoriei teologiei şi practicii Reformei cu toate laturile ei mai luminoase şi mai întunecate. Erorile teologice şi comportamentul greşit al bisericilor, care au avut drept rezultat o complicaţie în istoria ororilor anti-semitismului modern, trebuie identificate şi revizuite. Pentru bisericile Reformei, care înţeleg sarcina evaluării doctrinei bisericii ca o sarcină pentru toţi creştinii şi nu doar pentru specialiştii teologi şi oficialii Bisericii, este necesar, ca o reorientare în relaţia cu Iudaismul, să fie sprijinită de întreaga congregaţie şi să prindă viaţă din toate zonele existenţei bisericeşti.

O *reorientare* a relaţiei dintre Biserică şi Israel cere tuturor bisericilor creştine o cunoaştere mai bogată a Iudaismului de azi, în formele sale diverse, prin întâlnirea cu oameni de credinţă iudaică. O bază importantă pentru aceasta este comunitatea bisericilor care fac parte din Acordul încheiat la Leuenberg, deoarece facilitează un schimb de experienţă între diferitele biserici ale Reformei în dialogul iudeo-creştin. În ţări unde adesea, din cauza persecutării evreilor în decursul secolului (XX n.tr.), întâlniri între evrei şi creştini în realitatea vieţii cotidiene sunt rare, bisericile trebuie să se bazeze pe ajutorul şi sprijinul bisericilor surori pentru care întâlnirea dintre evrei şi creştini ţine de viaţa cotidiană în biserică şi în societate. Acest sprijin atent şi constructiv în modelarea relaţiei dintre biserică şi Iudaism în diferite biserici poate deveni un element important al comuniunii bisericii pentru bisericile Reformei.

Eforturile de a modela relaţia dintre biserici şi Iudaism ca o relaţie dialogică este o trăsătură a unei practici credibile a mărturisirii astăzi.

3.2 Dialogul cu alte religii

Într-o societate pluralistă, deschisă, bisericile întâlnesc diferite religii şi concepţii despre lume. Dialogul cu acestea are loc la diferite nivele. Pentru biserici, acesta are o semnificaţie variată şi diferă în intensitate şi calitate.

Confruntate cu religiile şi comunităţile religioase pe care le întâlnesc, bisericile nu pot renunţa la cunoaşterea pe care o au ele despre Dumnezeu în favoarea unei concepţii neutre despre lume. Ceea ce creştinii percep şi înţeleg despre alte religii şi cinstirea altor zei, este văzut şi apreciat

în orizontul cunoaşterii pe care o au despre Iisus Hristos, revelat ca om adevărat şi Dumnezeu adevărat. Aceasta nu înseamnă respingerea dialogului cu alte religii. Dimpotrivă, fiind în dialog trebuie să se încerce să se înţeleagă alte religii, să se elimine neînţelegerile, să se înlăture prejudecăţile, să se descopere trăsături comune în mod autentic, să se recunoască trăsăturile comune asumate în mod eronat, şi să se lărgească orizontul de înţelegere.

Deoarece prima poruncă şi reafirmarea ei hristologică ca de exemplu în Ioan 14,6 sau 10,7-9 este validă, credinţa creştină trebuie să critice închinarea la zei străini şi toată instituţia ideologiilor străine. *Credinţa* este şi va rămâne *deosebit de importantă pentru religie*. O asemenea critică este îndreptată şi împotriva falsei închinări lui Dumnezeu în biserică. În acelaşi timp alte religii nu fac excepţie de la această critică. Dialogul nu ţine locul mărturisirii şi misiunii. Dar credinţa în Dumnezeu care lucrează pentru întreaga umanitate în Iisus Hristos, şi pe Care creştinii Îl mărturisesc în calitate de Creator, Proniator, Reconciliator şi Mântuitor al lumii, dă posibilitatea creştinilor, în pofida criticii religiei, să *perceapă* obiectivul şi înţelesul în ritualurile şi imageria *altor religii*, chiar să discearnă *aspecte ale adevărului* în cultul şi înţelegerea lor despre Divinitate. Armonizările sincretiste ori sistematizarea aspectelor adevărului din alte religii într-o nouă super-religie sunt excluse pentru credinţa creştină. Descoperirea lui Dumnezeu în Iisus Hristos este pentru credinţă o continuă aducere aminte a limitelor dialogului între credinţe. Creştinii datorează tuturor oamenilor, inclusiv reprezentanţilor altor religii, claritatea mărturisirii vieţii şi credinţei.

3.3 Dialogul cu alte concepţii despre lume

În societăţile noastre, mărturisirea creştină, îngrijirea pastorală creştină, consilierea creştină, critica profetică şi misiunea creştină pot avea succes numai dacă creştinii şi bisericile practică un dialog explicit cu societatea, cu diferitele ei grupuri şi instituţii şi cu convingerile lor fundamentale. Adevărul Evangheliei este dat ca o convingere personală şi, prin urmare, *revendicarea universală faţă de adevăr* poate fi exprimată doar ca o *siguranţă personală* a adevărului. Refuzul de a rândui toate realităţile vieţii sociale conform unei religii ori concepţii despre lume cu o solicitare justificată legal pentru valabilitate într-o societate deschisă şi pluralistă, implică în mod direct faptul că toate concepţiile despre lume trebuie prezentate drept convingeri personale în *schimbul dialogic*. Prin urmare, credibilitatea mărturisirii bisericii va depinde crucial de modul în care creştinii, comunităţile ecleziale şi bisericile iau parte la discursul public în legătură cu acele convingeri fundamentale care modelează şi determină viaţa membrilor societăţii lor. Ei pot, de asemenea, să spere că Dumnezeu

va lăsa mărturisirea Bisericii să devină certitudinea adevărului pentru alţi oameni. Mărturisirea reciprocă în dialog poate duce la forme de cooperare care slujesc pacea şi dreptatea între oameni şi promovează păstrarea integralităţii creaţiei.

Capitolul III : Unitatea Bisericii şi unirea bisericilor

1. Concepţia despre unitate inclusă în înţelegerea Bisericii din cadrul teologiei Reformei

1.1.Unitatea Bisericii în calitate de comuniune în cuvânt şi sacrament

Unitatea Bisericii a fost înţeleasă de Reforma secolului al XVI-lea ca având-şi temeiul în originea sa şi, prin urmare, în calitate de comuniune în cuvânt şi sacrament. Vestirea Evangheliei şi săvârşirea sacramentelor care stabilesc şi menţin credinţa credinciosului, stabilesc şi menţin, de asemenea, comunitatea (communio) credincioşilor în Iisus Hristos, unitatea lor în Biserică, comuniunea sfinţilor şi unitatea Bisericii (cf.în spec. art./ al Mărturisirii de la Ausburg; Catehismul de la Heidelberg, întreb.54f. şi 75f.). Autorii Acordului de la Leuenberg nici nu voiau, nici nu aveau nevoie să dezvolte un nou model; ei au adoptat în schimb această *convingere fundamentală a Reformei*.

" Din perspectiva Reformei… acordul privind învăţarea corectă a Evangheliei şi administrarea corectă a sacramentelor este condiţia necesară şi suficientă pentru adevărata unitate a Bisericii. Din aceste criterii ale Reformei îşi derivă bisericile participante viziunea lor despre comuniunea bisericească"(LA 2). Bisericile se pot recunoaşte reciproc ca Biserica adevărată a lui Iisus Hristos dacă există acord între ele în privinţa înţelegerii Evangheliei. Această recunoaşterea reciprocă stabileşte comuniunea bisericească. Aceasta este înţeleasă drept „comuniune în cuvânt şi sacrament" (LA 29), care include „recunoaştere reciprocă a hirotoniei şi libertatea de a asigura inter-celebrarea" (LA 33).

Această concepţie a unităţii Acordului nu cunoaşte alte criterii şi supoziţii decât acelea care sunt, de asemenea, constitutive Bisericii şi unităţii sale în cadrul anumitor diferenţe confesionale ale teologiei Reformei.

1.2 Unitatea ca dar al lui Dumnezeu

Unitatea Bisericii nu este lucrarea bisericilor, ci un dar al lui Dumnezeu pentru aceste biserici. În Acordul de la Leuenberg o importanţă deosebită este acordată cuvântului „acord": „Bisericile îşi acordă în mod

reciproc comuniune." Ele *îşi acordă reciproc* ceva ce le este *conferit dinainte*. Acest dat dinainte este acţiunea mântuitoare a lui Dumnezeu pentru noi oamenii, mesajul îndreptării doar prin har. În această acţiune mântuitoare natura bisericii, unitatea ei şi forma acelei unităţi au fost date odată pentru totdeauna. Activitatea eclesială care aparţine chiar naturii comuniunii bisericeşti constă - în analogie cu evenimentul îndreptării pentru credincioşi în mod undividual - în primire.

„Unica mediere a lui Iisus Hristos în mântuire reprezintă inima Scripturii şi mesajul îndreptării, ca mesaj al harului gratuit al lui Dumnezeu, este măsura întregii predici a Bisericii. Consensul necesar şi suficient pentru declararea comuniunii bisericeşti se află în acest mesaj. Este de o importanţă crucială cum anumite biserici se raportează la realitatea ce le este dată dinainte. Prin urmare, Evanghelia le dă posibilitatea să-şi acorde reciproc comuniune bisericească.

1.3 Unificarea ca împlinire şi declarare a consensului privind înţelegerea Evangheliei

Pentru a face posibilă comuniunea în cuvânt şi sacrament, este necesar un *consens* în înţelegerea Evangheliei. „Adevărata înţelegere a Evangheliei a fost exprimată de părinţii Reformei în doctrina îndreptării (LA 8)."

Acest consens fundamental are în sine două straturi:

- pe de o parte, constă din *exprimarea comună* a *înţelegerii potrivite a Evangheliei* ca mesaj al acţiunii mântuitoare a lui Dumnezeu în Hristos prin Duhul Sfânt;

- pe de altă parte, constă din *convingerea comună* că „*mesajul îndreptării* ca mesaj al harului gratuit al lui Dumnezeu este *măsura întregii predici a Bisericii"* (LA 12). Deoarece harul lui Dumnezeu este oferit oamenilor prin cuvânt şi Taină, comuniunea în cuvânt şi Taină este necesară pentru unitatea adevărată şi desăvârşită a Bisericii; şi în acest sens este de asemenea suficientă.

Este posibil, pentru bisericile lutherane, reformate şi unite[59], să cadă de acord în a distinge între acele puncte care cer *consens* deplin şi acele chestiuni în care *diversitatea legitimă* este permisă. Criteriul este înţelegerea comună a Evangheliei ca mesaj al îndreptării şi recunoaşterea sa ca normă decisivă pentru vestirea şi rânduiala Bisericii. Acolo unde acest criteriu este satisfăcut, comuniunea bisericească drept comuniune în cuvânt şi taină poate fi declarată şi practicată.

[59] V.nota 1(n.tr.)

Înţelegerea slujirii este un exemplu clar pentru legătura dintre acordul total şi diversitatea legitimă. Pentru Acordul de la Leuenberg recunoaşterea reciprocă a hirotoniei este o afirmaţie centrală în declararea comuniunii bisericeşti (LA 33).

Instituirea slujirii de către Hristos pentru vestirea cuvântului şi administrarea tainelor şi faptul că această slujire aparţine fiinţei Bisericii cere acord total. Dar forma specifică şi structura acestei slujiri şi a Bisericii aparţine sferei diversităţii legitime condiţionate din punct de vedere istoric şi local. Această diversitate nu pune la îndoială comuniunea bisericească. Cere, totuşi, o evaluare teologică continuă în relaţia ei cu originea şi misiunea Bisericii încât să rămână diversitate legitimă.

1.4 Unitate şi diversitate

Consensul fundamental, care a fost schiţat mai sus şi care face comuniunea bisericească posibilă, se bazează pe *distincţia* teologică a Reformei dintre *temelia* şi *forma* Bisericii.

Această distincţie necesară implică în Acordul de la Leuenberg faptul că „pe baza consensului la care au ajuns în înţelegerea Evangheliei, bisericile care au diferite poziţii confesionale îşi acordă reciproc comuniunea în cuvânt şi sacrament şi luptă pentru maxima cooperare posibilă pentru mărturisirea şi slujirea lumii” (LA 29).

Consensul în înţelegerea Evangheliei poate găsi şi îşi va găsi expresia într-o *varietate legitimă* a formelor doctrinare. Unitatea produsă de Sfântul Duh nu creează nici uniformitate, aşa cum este deja arătat în Noul Testament, nici nu este o varietate întâmplătoare. Diferenţele privind înţelegerea comună a Evangheliei pun la îndoială comuniunea bisericească drept comunitate în cuvânt şi sacrament, şi de aceea ameninţă şi împiedică unitatea Bisericii. Caracterul lor divizator trebuie înfrânt. În asemenea caz, dialogul teologic trebuie să examineze diferenţele în exprimarea doctrinală, dacă da, sau dacă nu conţin înţelegerea comună a Evangheliei care creează comuniune bisericească. Acordul de la Leuenberg este un exemplu al felului cum se poate face aceasta. O înţelegere diferită a hristologiei, a Cinei Domnului şi a predestinării a avut drept rezultat separarea dintre bisericile luterane şi reformate. O parte importantă a Acordului se ocupă cu condamnările istorice ale doctrinei şi ajunge la concluzia că acestea „nu se mai referă la poziţia doctrinară a bisericilor care au ratificat acordul” (LA 32). Restul diferenţelor nu mai sunt un impediment pentru comuniunea bisericească. Termenul ecumenic pentru această formă de comuniune este „diversitate reconciliată”. Aceasta este unitatea în care trăiesc bisericile unite prin Acordul de la Leuenberg.

Bisericile semnatare ale Acordului de la Leuenberg aplică această înţelegere a comuniunii şi la relaţiile lor cu alte familii creştine. Ele recunosc că Biserica lui Iisus Hristos există oriunde pot fi găsite trăsăturile bisericilor adevărate şi unde s-a ajuns la un consens doctrinar în înţelegerea Evangheliei – chiar dacă nu este totdeauna văzut în acelaşi mod de cealaltă parte.

Acolo unde aceste ultime două condiţii – existenţa trăsăturilor adevăratei Biserici şi realizarea consensului doctrinar – au fost îndeplinite, trebuie făcuţi paşi concreţi pentru a declara şi a pune în aplicare comuniunea ce a devenit acum posibilă. Acolo unde aceste condiţii nu au fost încă împlinite, trebuie încercată depăşirea factorilor care separă. Aceasta se referă în mod deosebit la depăşirea acelor factori care divid bisericile şi împiedică comuniunea totală cu Biserica Romano-Catolică, cu Bisericile Ortodoxe şi câteva biserici protestante libere. În această chestiune bisericile care aparţin comuniunii bisericeşti de la Leuenberg doresc continuarea dialogului angajant. Cu bisericile metodiste şi cu Comuniunea anglicană printr-un asemenea dialog s-au făcut paşi decisivi spre o comuniune maximă posibilă.

2. Forţa unificatoare şi caracterul obligatoriu al Acordului de la Leuenberg

2.1. Implementarea comuniunii bisericeşti ca proces

Un dialog ecumenic între biserici îşi va îndeplini scopul atunci când rezultatele sale sunt primite de bisericile participante şi astfel dobândeşte caracter *unificator* şi *obligatoriu* pentru aceste biserici. Totuşi, aceasta nu poate fi doar un proces formal de primire. Acceptarea trebuie să determine şi să modeleze toate nivelele vieţii bisericeşti.

Pentru a trece dincolo de verificarea şi simpla semnare a Acordului de către bisericile participante, Acordul de la Leuenberg face diferenţă între declararea şi implementarea comuniunii bisericeşti fără a le separa însă (Partea a IV-a din LA). Această distincţie demonstrează că această comuniune bisericească este aplicată într-un proces neîntrerupt.

2.2 Implementarea comuniunii bisericeşti la nivel congregaţional

Contactul mai apropiat dintre congregaţiile locale reformate şi luterane a contribuit la realizarea Acordului. Acordul este şi rezultatul experienţelor ecumenice şi expresia spiritualităţii ecumenice aplicate. Acum contribuie şi la reînnoirea şi întreţinerea continuă a situaţiilor locale. Această asociere strânsă cu ecumenismul în situaţii locale conferă importanţă Acordului.

2.3.Patru dimensiuni ale implementării comuniunii bisericeşti

În partea sa finală, Acordul pomeneşte patru direcţii în care aplicarea comuniunii poate fi dezvoltată:

efortul pentru mărturisire comună şi servire prin angajare comună, avându-se în vedere provocările de astăzi;

studiu teologic continuu;

posibile consecinţe organizatorice

includerea procesului de tip Leuenberg în mişcarea ecumenică din întreaga lume;

După douăzeci de ani de existenţă a Comuniunii bisericeşti Leuenberg, rezultatele activităţii neîntrerupte în aceste patru direcţii diferă. Un progres important poate fi făcut în domeniul teologic. În discuţiile internaţionale şi regionale unele teme teologice pot fi mai mult şi mai *profund* desluşite (de ex.: relaţia dintre doctrina despre cele două Împărăţii şi doctrina despre demnitatea împărătească a lui Iisus Hristos; slujire, slujiri şi hirotonie; practicarea botezului; înţelegerea Cinei Domnului). Cu privire la posibile *consecinţe organizaţionale,* Acordul de la Leuenberg a afirmat clar că acestea „pot fi hotărâte doar în situaţia în care vieţuiesc aceste biserici" (LA 44) În unele situaţii se poate observa astăzi o apropiere organizaţională clară a bisericilor (Ţările de Jos, Franţa), în alte ţări au avut loc prea puţine schimbări.

Cea mai dificilă parte este *efortul pentru mărturisire comună şi servire prin angajare comună*, avându-se în vedere provocările de astăzi. Aceasta a devenit urgentă în mod special după anul 1989. Adunările generale ale bisericilor semnatare au subliniat urgenţa acestei sarcini foarte des, totuşi, nu s-a reuşit să fie pusă în practică. Unul dintre motive poate fi o anumită slăbiciune structurală a Comuniunii Leuenberg

3. Acordul de la Leuenberg şi oikumene

3.1.Comuniunea bisericească Leuenberg servind ecumenismul

De la începutul său comuniunea Leuenberg s-a considerat a fi o contribuţie la „asociaţia frăţească ecumenică a tuturor bisericilor creştine" (LA 46). Nu este doar un efort ecumenic singular din partea bisericilor europene participante. Intenţionează să slujească întregii oikumene inclusiv bisericilor din afara Europei.

După câteva dificultăţi iniţiale acum există semne clare că această speranţă poate fi realizată:

Dialogul internaţional luterano-reformat poate prelua activitatea preliminară asumată deja de Comuniunea Leuenberg, pentru a recomanda

comuniune bisericească tuturor bisericilor din Federaţia Mondială Luterană şi Alianţa Mondială a Bisericilor Reformate.

Comuniunea Leuenberg îşi poate prezenta experienţa în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor, mai ales în secţiunea pentru Unitate şi Reînnoire (din care face parte Comisia Credinţă şi Constituţie), de exemplu, activitatea privind receptarea documentelor de la Lima, încercarea de a formula o nouă înţelegere a bisericilor ca şi *koinonia* (Adunarea Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor din Canberra, 1991; Adunarea Generală a Comisiei Credinţă şi Constituţie din Santiago de Compostela, 1993)

S-a încercat adoptarea abordării de tip Leuenberg în dialogul bilateral cu alte tradiţii creştine, de exemplu în abordarea chestiunilor de condamnare doctrinară şi retragerea lor, ori în legătură cu un nou accent asupra poziţiei centrale a doctrinei îndreptării (Dialogul internaţional luterano-romano catolic, ori activitatea Comisiei Ecumenice Comune [Gemeinsame Okumenische Kommission] în Germania). Această contribuţie trebuie aprofundată şi extinsă în viitor.

3.2. Compatibilitatea dialogurilor ecumenice şi a acordurilor bilaterale

Relaţionarea pluriformă a dialogurilor ecumenice confruntă Comuniunea Leuenberg cu noi provocări ecumenice. Una dintre cele mai importante probleme este compatibilitatea dialogurilor (compatibilitatea rezultatelor dialogurilor). Care este semnificaţia paşilor concreţi ori chiar paşii concreţi ai anumitor biserici locale din anumite ţări pentru celălalt partener din procesul Leuenberg?

Primul domeniu priveşte progresele ecumenice care au dus, prin dialog internaţional, la un nivel global, la recomandarea comuniunii cu alte tradiţii şi care au fost şi ele acceptate astăzi de unele biserici participante la Acord, în timp ce altele n-au fost încă capabile să facă acest lucru. Cele mai evidente exemple sunt dialogurile cu metodiştii şi cu Biserica Angliei, care au avut ca rezultat, în Germania, Austria, Anglia şi Italia, comuniunea bisericească cu metodiştii, iar în ţările scandinave şi în statele baltice comuniunea bisericească cu Biserica Angliei. Sperăm că este doar o problemă de timp până când toate bisericile luterane şi reformate din Europa, care fac parte din Acordul Leuenberg, vor urma aceşti paşi.

Problema compatibilităţii devine mai dificilă când anumite biserici ale Comuniunii Leuenberg plănuiesc paşi spre comuniune bisericească pe care alte biserici din Comuniunea Leuenberg nu-i pot sprijini.

Chestiunea compatibilităţii unor asemenea dialoguri cu Comuniunea Leuenberg nu poate fi supraestimată. Poate fi arătat cu uşurinţă că majoritatea paşilor anumitor biserici au loc în cadrul Comuniunii Leuenberg şi că alte biserici semnatare îi pot şi ele sprijini (de ex. acordul cu vechii

catolici în Germania, ori invitaţia deschisă la Masa Domnului extinsă creştinilor de alte confesiuni în multe biserici protestante). Problema trebuie ridicată şi analizată cu seriozitate, aşa încât, comuniunea între semnatarii Acordului de la Leuenberg, să rămână fructuoasă.

4. Acordul de la Leuenberg ca model ecumenic de unitate

Contribuţia deosebită a Comuniunii Leuenberg pentru oikumene este înţelegerea unităţii pe care o asigură Acordul de la Leuenberg şi modelul de unitate care rezultă. Astfel se poate afirma:

Oriunde o biserică sau o comunitate eclesială are caracteristicile adevăratei Biserici, trebuie recunoscută ca parte a Bisericii una, sfântă, catolică şi apostolică.

Oriunde se găsesc aceste trăsături, se poate aştepta posibilitatea ajungerii la un consens doctrinar despre Evanghelia comună.

Oriunde a fost atins acest consens, trebuie declarată comuniunea bisericească în sensul Acordului de la Leuenberg.

Acolo unde în pofida existenţei unui asemenea consens, acesta nu este declarat, diviziunea nu mai poate fi justificată.

Realizarea acestui scop nu este supusă controlului uman, este lucrarea Sfântului Duh. Până atunci se cere răbdare activă: „ştim că necazul rodeşte răbdare, iar răbdarea, încercare, iar încercarea, nădejde. Iar nădejdea nu ruşinează, pentru că iubirea lui Dumnezeu s-a vărsat în inimile noastre prin Duhul Cel Sfânt care ni S-a dăruit ”(Rom 5,3-5).

Traducere şi note
Pr.lect.dr.Nicolae Moşoiu
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Andrei Şaguna” din Sibiu

Aspecte doctrinare ale dialogurilor teologice dintre Biserica Ortodoxă şi celelalte Biserici din a doua jumătate a secolului al XX-lea şi relevanţa lor pentru ecumenismul actual

În prezentul studiu nu intenţionez o prezentare exhaustivă a dialogurilor interconfesionale, ci doar o prezentare generală a aspectelor doctrinare care s-au abordat şi s-au analizat, precum şi punctele de consens la care s-a ajuns în cadrul întrunirilor mixte generale. De asemenea, prezentul studiu l-am conceput ca pe un material, mai mult de informare teologică asupra dialogurilor interconfesionale realizate de Biserica Ortodoxă în a doua jumătate a secolului al XX-lea şi prea puţin de analiză teologică profundă deşi aceasta nu lipseşte din conţinutul lui.

I. Dialogul teologic oficial ortodox- romano-catolic

Acest dialog a început în anul 1980 după ce a avut câteva etape premergătoare semnificative.[60] Dialogul dragostei avea nevoie de dialogul adevărului, de dialogul teologic şi în acest sens în 1975 s-a constituit Comisia teologică interortodoxă pentru pregătirea dialogului cu Biserica Romano-Catolică, iar în 1976 papa Paul VI a numit Comisia catolică pentru pregătirea dialogului teologic cu Biserica Ortodoxă. Dialogul teologic oficial ortodox-catolic a avut până în prezent şapte adunări generale după

[60] În ceea ce privesc etapele premergătoare ale dialogului oficial ortodox-catolic a se vedea Pr. Lect dr. Irimie Marga, *În dragoste şi adevăr. Dialogul teologic oficial ortodoxo-catolic de la Rodos la Balamand,* Editura Paralela 45, 2000, pp. 19-29. Vezi şi Lect Dr. Cezar Vasiliu, *Pregătire, începerea şi perspectivele dialogului teologic dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică,* Studii Teologice, nr. 5-6/1981, pp. 377-397; *Relaţiile dintre Biserica Romano-Catolică şi Biserica Ortodoxă de la anunţarea Conciliului Vatican II (ianuarie 1959) până în decembrie 1970.* (teză de doctorat), Ortodoxia, nr. 1/1976, pp. 89-143; *Vizita Papei Ioan Paul al II-lea la Constantinipol. Anunţarea oficială a începerii dialogului teologic dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică,* Ortodoxia, nr. 2/1980, pp. 401-406; Anca Manolache, *Întâlnirea dintre Patriarhul Ecumenic Dimitrie I şi Papa Ioan Paul al II-lea,* Ortodoxia nr. 2/1980, pp. 407-416; Pr. Prof. Ştefan Alexe, *Începutul dialogului teologic oficial dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică,* Ortodoxia nr. 1/1981, pp. 106-111; Dr. Antonie Plămădeală, *Patriarhia Ecumenică şi dialogul cu Biserica Romano-Catolică,* în vol. „Ca toţi să fie una", Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1979, pp. 181-192.

cum urmează: Patmos-Rodos, Munchen, Creta, Bari, Noul Valamo şi Balamand.

1. Prima adunare generală a Comisiei mixte de dialog

Cea dintâi adunare generală a Comisiei mixte de dialog teologic dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică a avut loc în insulele Patmos şi Rodos între 29 mai şi 4 iunie 1980, la invitaţia Patriarhiei Ecumenice. Astfel, după ce s-a stabilit metoda şi principiile dialogului s-a hotărât ca tema ce se doreşte o fi abordată şi analizată să fie în prealabil discutată în trei *Subcomisii*, ale căror rezultate să fie armonizate de către o *Comisie de coordonare* care avea misiunea de a elabora un text de lucru pregătitor.[61]

În ceea ce priveşte tematica dialogului, din mai multe teme aprobate de Comisia mixtă, s-a stabilit ca la următoarea adunare generală mixtă de dialog să se trateze tema intitulată: *Taina Bisericii şi a Euharistiei în lumina Tainei Sfintei Treimi.* Această temă era structurată în mai multe subpuncte: a) Cum trebuie să fie înţeleasă natura sacramentală a Bisericii şi a Euharistiei în raport cu Hristos şi cu Sfântul Duh? Care este relaţia dintre sacramente, mai ales Euharistie, şi hristologie, pnevmatologie şi triadologie?; b) Care este relaţia dintre Euharistie săvârşită în jurul episcopului prin Biserica locală şi taina lui Dumnezeu-Unul în comuniunea celor trei Persoane?; c) Care este relaţia dintre acest oficiu al Euharistiei prin Biserica locală şi comuniunea tuturor Bisericilor locale în unica şi sfânta Biserică a lui Dumnezeu-Unul în trei Persoane?[62]

La această temă, cele trei Subcomisii mixte de lucru au alcătuit câte un referat, iar cele trei referate au fost sintetizate de Comisia de coordonare întrunită la Veneţia în 1981, care a realizat prin această sintetizare, un text comun care să servească ca şi text de lucru pentru discuţiile următoarei adunări generale.[63] La sfârşitul lucrărilor, participanţii la dialog au semnat şi dat publicităţii un Comunicat comun din care reies clar scopul şi obiectivele prezentei întruniri: „Scopul ei principal a fost acela de a defini procedura şi de a organiza amănuntele lucrării pentru prima fază a dialogului. Acest scop a fost atins: a) planul pentru dialogul propus de către Comisia pregătitoare tehnică de teologi în 1978, aprobat de Biserica Romano-Catolică şi de toate Bisericile Ortodoxe a fost adoptat în mod unanim, ca şi ordinea de zi a

[61] Pr. Lect. Dr. Irimie Marga, *op. cit.,* p. 41.

[62] Johannes Panagopoulos, *Orthodoxie und Katholizismus im Dialog* în „Ostkirchliche Studien", nr. 30/1981, p. 305 apud Pr. Lect. Dr. Irimie Marga, *op. cit.* pp. 43-44.

[63] Irenikon, t. LIII, 1980, nr. 3, p. 363 apud Pr. Prof. Dr. Ştefan Alexe, *Relaţiile actuale ale Bisericii Ortodoxe cu Biserica Romano-Catolică. Dialogul teologic,* Ortodoxia nr. 3/1988, p. 18.

primei faze a dialogului; b) au fost alese temele precise ale studiilor teologice iniţiale; c) au fost create Subcomisii compuse din membrii romano-catolici şi ortodocşi şi ele vor pregăti rapoartele pentru sesiunea plenară următoare; d) a fost constituită o Comisie mixtă de coordonare pentru a asigura progresul dialogului."[64] Observăm că la această adunare nu s-au discutat aspecte doctrinare profunde, ci s-au discutat mai mult aspecte tehnice şi de organizare a dialogului pentru buna şi eficienta desfăşurare a acestuia în viitor.

2. A doua adunare generală a Comisiei mixte de dialog

A doua adunare generală a Comisiei mixte de dialog teologic dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică a avut loc la Munchen între 30 iunie-6 iulie 1982, aceasta fiind de fapt cea dintâi „confruntare" teologică a dialogului ortodox-catolic. Tema pusă în discuţie a fost cea hotărâtă la prima adunare generală şi anume: *Taina Bisericii şi a Euharistiei în lumina Tainei Sfintei Treimi*, această temă născând discuţii în ceea ce priveşte „natura Euharistiei, ca expresie a activităţii Sfintei Treimi în decursul istoriei mântuirii, asupra raportului Euharistiei cu Biserica şi asupra rolului central al Euharistiei pentru înţelegerea comuniunii în interiorul Bisericii locale şi pentru comuniunea dintre Bisericile locale în Biserica universală"[65]

Dintre aspectele doctrinare abordate şi discutate la această adunare generală şi care se şi găsesc în *Documentul de la Munchen* amintim:

a) Învăţătura despre *Filioque* care se referă la poziţia Sfântului Duh în Sfânta Treime, o temă doctrinară care a generat de-a lungul timpului controverse ample între Răsăritul şi Apusul creştin. Cu referire la această temă doctrinară controversată, documentul de la Munchen subliniază următoarele: „Fără a dori să rezolvăm încă dificultăţile existente între Răsărit şi Apus în legătură cu relaţia dintre Fiul şi Duhul, putem deja să spunem împreună că acest Duh care purcede de la Tatăl (Ioan 15,26) ca singur izvor în Treime şi care a devenit Duhul înfierii noastre (Romani 8,15) pentru că este de asemenea Duhul Fiului (Galateni 4,6) ni se comunică în mod special în Euharistie de către Fiul, asupra căruia El veghează în timp şi în veşnicie (Ioan 1,32)"[66] Conţinutul esenţial al acestui text este specific

[64] A se vedea întregul Comunicat la Pr. Asist Vasile Mihoc, *Deschiderea Dialogului teologic oficial între Biserica Romano-Catolică şi Biserica Ortodoxă,* Mitropolia Ardealului, nr. 7-9/1980, p. 746-747 precum şi la Pr. Lect. Dr. Irimie Marga, *op. cit.* pp. 46-47.

[65] *Pressekommunique* în „Information Service" (Secretariat for Promoting Christian Unity) nr. 49/1982, p. 59 apud Pr. Lect. Dr. Irimie Marga, *op. cit.* p. 52.

[66] *Documentul de la Munchen*, I, 6, apud Pr. Lect Dr. Irimie Marga, *op. cit.* p. 57.

ortodox şi provine din scrierile patriarhului Constantinopolului, Grigorie Cipriotul[67], care acreditează formula patristică răsăriteană *Duhul Sfânt purcede de la Tatăl şi se odihneşte în Fiul*.

b) Documentul uneşte în formularea lui cele două tradiţii în ceea ce priveşte Euharistia, tradiţia apuseană care susţinea că transformarea Darurilor are loc la rostirea cuvintelor de instituire a Tainei şi tradiţia răsăriteană care susţinea că prefacerea Darurilor are loc în timpul epiclezei. „Iată de ce taina Euharistiei se împlineşte în rugăciunea, care uneşte cuvintele prin care Cuvântul întrupat a instituit taina şi în epicleza prin care Biserica acţionează în credinţă, imploră pe Tatăl prin Fiul să trimită pe Duhul, pentru ca într-o unică proaducere a Fiului întrupat totul să se împlinească în unitate"[68] Apariţia termenului epicleză în Document este foarte importantă deşi expresia din text „prin Fiul" poate lăsa impresia că „credincioşii se împărtăşesc de Duhul Sfânt numai prin Trupul şi Sângele lui Hristos" ceea ce din punct de vedere ortodox nu este valabil întrucât din perspectiva teologiei ortodoxe „credincioşii se împărtăşesc de Duhul Sfânt imediat după prefacere, adică separat de Trupul şi Sângele lui Hristos de care se împărtăşesc ulterior".[69]

c) Un alt aspect doctrinar evidenţiat în discuţii a fost relaţia dintre Biserica locală şi episcop. Documentul de la Munchen scoate în evidenţă faptul că episcopul poate să fie „garant al tradiţiei" *numai prin Biserică* şi *nu separat de aceasta*, aspect întâlnit în Biserica romano-catolică unde papa poate lua hotărâri dogmatice *sine consensus ecclesiae.* Prin abordarea acestei teme, s-a atins în cadrul dialogului o problemă delicată care chiar dacă nu este rezolvată totuşi este pozitiv fructificată în sensul că pune în evidenţă practica Bisericii primare în ceea ce priveşte alegerea episcopilor în Biserică, practică de care Biserica catolică s-a îndepărtat, episcopii fiind aleşi nu de popor, ci numiţi în mod liber de papă.[70] Tot în ceea ce priveşte doctrina despre Biserica locală şi episcop, deşi putem identifica în

---

[67] A se vedea Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Relaţiile treimice şi viaţa Bisericii*, Ortodoxia nr. 4/1964, pp. 507-509; *Purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl şi relaţia Lui cu Fiul, ca temei al îndumnezeirii şi înfierii noastre,* Ortodoxia, nr. 3-4/1979, pp. 589-590; Despre aspectele şi implicaţiile doctrinare ale adaosului *Filioque* a se vedea Cornel Toma, *Pnevmatologia la Sfântul Nichita Stethatul şi consecinţele ei în dialogul teologic dintre ortodocşi şi romano-catolici*, Teologia, nr. 3/2004, Arad, pp. 60-77; Cristinel Ioja, *Relaţia dintre Fiul şi Duhul Sfânt în triadologia ortodoxă şi romano-catolică,* Teologia, nr. 3/2004, Arad, pp. 78-96.

[68] *Documentul de la Munchen* I, 6 apud Pr. Lect. Dr. Irimie Marga, *op. cit.* p. 57. Despre aspectele doctrinare ale Documentului de la Munchen a se vedea şi Pr. Asist. Dr., *Consideraţii asupra dialogurilor teologice ale Bisericii Ortodoxe cu Bisericile: Romano-Catolică, Anglicană, Veche-Catolică, Orientală (Necalcedoniană) şi Luterană,* Ortodoxia, nr. 3/1985, pp. 399-401.

[69] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Le dialoque entre l'Eglise orthodoxe el l'Eglise catholique-romaine. Le document de la commission mixte de Munich,* în „ROC News", nr 3/1982, p. 50 apud Pr. Lect. Dr. Irimie Marga, *op. cit.* p. 65.

[70] *Ibidem,* pp. 66-67.

Document într-o oarecare măsură teza „eclesiologiei euharistice", totuşi accentul nu cade pe aceasta ci pe necesitatea existenţei „aceleaşi credinţe în toate Bisericile locale ca bază a comuniunilor cu acelaşi Hristos, Biserica locală care celebrează Sfânta Euharistie nu este doar o parte din Trupul lui Hristos, ci în întregime. Fiecare adunare euharistică este cu adevărat Sfânta Biserică a lui Dumnezeu, în comuniune cu prima comunitate a ucenicilor şi cu toate celelalte din lume, care celebrează sau au celebrat Sfânta Euharistie"[71] Primordialitatea unei credinţe comune ca şi bază a unităţii Bisericii şi imposibilitatea intercomuniunii fără această credinţă comună este susţinută de teologia ortodoxă spre deosebire de cea romano-catolică care propune mai întâi primordialitatea împărtăşirii comune în vederea realizării unităţii Bisericii, aceasta văzând împărtăşirea comună din acelaşi potir ca şi premisă şi nu ca efect al unirii Bisericilor.[72]

Deşi *Documentul de la Munchen* nu aduce soluţii categorice aspectelor doctrinare discutate, totuşi el constituie un prim pas înainte, o reafirmare comună a multor aspecte ale tradiţiei Bisericii nedespărţite, punându-se astfel, noi baze pentru continuarea dialogului teologic în vederea apropierii dintre cele două Biserici. Tot acum s-a fixat tema următoarei adunări generale a Comisiei mixte de dialog intitulată: *Credinţa, tainele şi unitatea Bisericii*, temă care mai apoi a fost analizată în trei referate ale celor trei Subcomisii (întrunite în 1982), pe baza cărora Comitetul de coordonare întrunit la Nicosia (Cipru, 1983), a alcătuit un document pentru a fi prezentat Comisiei mixte de dialog.

3. A treia adunare generală a Comisiei mixte de dialog

A treia adunare generală a Comisiei mixte de dialog dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică a avut loc în insula Creta (Grecia) între 30 mai-8 iunie 1984, concentrându-şi atenţia asupra elaborării unui document comun intitulat: *Credinţa, tainele şi unitatea Bisericii*. Documentul alcătuit de Comisia de coordonare întrunită în Cipru propunea „puncte teologice comune cu privire la relaţia dintre credinţă şi tainele de iniţiere (Botez, Mirungere, Euharistie)"[73] Cu toate acestea unele puncte au fost lăsate spre a fi discutate direct în cadrul adunării generale a Comisiei

[71] Pr. Prof. Dr. Ştefan Alexe, *op. cit.* p. 19.
[72] Despre această problematică a se vedea Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *În problema intercomuniunii,* Ortodoxia nr. 4/1971; Pr. Prof. Liviu Stan, *Iconomie şi intercomuniune,* Ortodoxia nr. 1/1970; Pr. Prof. Ioan Ică, *Comuniune şi intercomuniune,* Glasul Bisericii, nr. 5-6/1978; Pr. Prof. Nicolae V Dură, *Intercomuniune sau comuniune sacramentală? Identitatea eclesială şi unitatea în credinţă,* Ortodoxia, nr. 4/1988.
[73] Pr. Lect. Dr. Irimie Marga, *op. cit.* p. 70.

mixte de dialog. Dintre acestea amintim: confirmarea târzie la romano-catolici şi numai de către episcop şi acordarea Sfintei Împărtăşanii numai după Confirmare; explicarea sensului unei anumite mirungeri la Botez de către preot în practica catolică şi o altă Mirungere pe frunte de către episcop la vârsta de 10-12 ani; lipsa administrării tainei Mirungerii şi a Euharistiei imediat după Botez nu înseamnă oare, o privare a celui botezat de darurile Sfântului Duh, de calitatea de membru al Bisericii primită prin Botez?[74] Numai din existenţa acestor întrebări putem observa că există o mare diferenţă între *practica* şi *tradiţia* romano-catolică şi *practica* şi *tradiţia* ortodoxă cu privire la Taine. Astfel, dacă din partea întâi a Documentului elaborat în Cipru reiese că în ceea ce priveşte Tainele de iniţiere – Botez, Mirungere, Euharistie – atât ortodocşi cât şi romano-catolici au o doctrină care arată unitatea acestor taine şi numai toate trei împreună împlinesc iniţierea creştină, în partea a doua a Documentului, în care se tratează aspectul liturgic al acestor taine, întâlnim inadvertenţe clare. În ceea ce priveşte practica romano-catolică de a administra Taina Mirungerii separată de Botez la vârsta de 8-14 ani, teologii ortodocşi au adus împotriva acesteia argumente din Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie a Bisericii nedespărţite.[75] Teologii ortodocşi au pus mai multe întrebări părţii romano-catolice privitoare la administrarea Tainelor de iniţiere: Cum explică romano-catolicii distanţa de timp dintre Botez, Confirmare şi Euharistie? De ce în unele regiuni romano-catolicii fac două Confirmări? Cum se motivează împărtăşirea unora înainte de Confirmare? Un botezat neconfirmat face parte din Biserică? Ce se întâmplă cu un copil care moare după Botez dar înainte de Confirmare?[76] Practicile Bisericii romano-catolice de a administra Taina Mirungerii separată de Taina Botezului sau de a vorbi de două etape în administrarea Tainei Mirungerii, una după Botez şi cealaltă la vârsta de 10-12 ani, sau de a administra împărtăşania înaintea Mirungerii au menirea de a statua în Biserică mai multe categorii de creştini contrar evidenţelor biblice: a) creştini botezaţi; b) creştini botezaţi şi împărtăşiţi fără să fie confirmaţi şi c) creştini botezaţi, confirmaţi şi împărtăşiţi, adică creştini plenari.[77] În Biserica Ortodoxă cele trei Taine de iniţiere – Botez, Mirungere, Euharistie - se administrează împreună copilului care după ce este botezat şi miruit, este împărtăşit cu Trupul şi Sângele lui Hristos.[78] Deşi

[74] Pr. Prof. Dr. Ştefan Alexe, *op. cit.* p. 20.
[75] Pr. Lect. Dr. Irimie Marga, *op. cit.* pp. 76-77.
[76] Pr. Prof. Dr. Ştefan Alexe, *op. cit.* p. 21.
[77] Pr. Lect. Dr. Irimie Marga, *op. cit.* p. 79.
[78] A se vedea: Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Numărul Tainelor, raporturile dintre ele şi problema Tainelor din afara Bisericii,* Ortodoxia, nr.2/1956, p. 202; Pr. Lect Dumitru Gh. Radu, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine şi problema intercomuniunii,* (teză de doctorat), Ortodoxia nr. 1-2/1978, p. 260.

doar bazaţi pe argumente practice şi istorice, nu şi revelaţionale, teologii romano-catolici au afirmat că „săvârşirea Confirmării la vârstă adultă are un loc important în viaţa religioasă şi pastorală apuseană. Schimbarea ar duce la un scandal. Practica e mai puternică decât teoria”[79] Totuşi cardinalul Willebrands a specificat că „toate obiecţiunile ridicate de partea ortodoxă vor fi menţionate în documentul din Creta şi se va trece la elaborarea de studii menite să descopere compatibilitatea dintre cele două practici sau să recomande reformarea practicilor care nu se vor putea justifica.”[80]

Datorită discuţiilor ample şi prelungite pe care le-au generat aceste diferenţe practice de administrare a Tainelor de iniţiere, desigur nu fără a avea şi profunde implicaţii teologice, Comisia mixtă de dialog a intrat în criză de timp, motiv pentru care nu a redactat documentul final, acesta fiind dat spre finalizare Comitetului de coordonare care s-a întrunit în anul 1985 la Opole (Polonia). La Opole, membrii Comitetului de coordonare au adus unele îmbunătăţiri textului insistându-se asupra faptului că, diferenţele în administrarea celor trei Taine au coexistat în Răsărit şi Apus încă din vremea Bisericii nedespărţite fără să motiveze întreruperea comuniunii, aşa încât ambele practici sunt legitime.[81]

Comisia mixtă de dialog a stabilit ca viitoarea adunare generală să fie ţinută în Italia, la Bari în 1986 cu o temă prin care se dorea discutarea celui mai delicat şi important în acelaşi timp aspect al dialogului: primatul şi infailibilitatea papală. Astfel tema se intitula: *Taina Preoţiei în structura sacramentală a Bisericii în special importanţa succesiunii apostolice pentru sfinţirea şi unitatea poporului lui Dumnezeu.* Plecând de la această temă, cele trei Subcomisii au întocmit câte un referat fiecare spre a fi supus analizei Comitetului de coordonare. La Opole însă, după lungi discuţii s-a stabilit ca la Bari să nu se propună discutarea primatului papal, ci una dintre temele: a) *Mărturisirea în structura sacramental-canonică a Bisericii* şi b) *Tainele şi înnoirea omului şi a lumii*. Aceste teme cuprindeau aspecte privitoare la săvârşitorii Tainelor, relaţia episcop-Biserică, taine de reînnoire şi desăvârşire, trecându-se astfel la tema jurisdicţiei canonice care în trecut a născut atâtea separări în Biserică.[82]

---

[79] Pr. Lect. Dr. Irimie Marga, *op. cit.* p. 81.

[80] Dr. Antonie Plămădeală, *Credinţa, tainele şi viaţa Bisericii* (II) TR, nr. 25-28/1984, p. 7 apud Pr. Lect. Dr. Irimie Marga, *op. cit.* p. 81.

[81] Antonie, Mitropolitul Ardealului, *Dialogul teologic dintre ortodocşi şi romano-catolici şi perspectivele lui*, TR 134 (1986), nr. 5-6,7-8, p.2 apud Pr. Prof. Dr. Ştefan Alexe, *op. cit.* pp. 21-22

[82] Pr. Lect. Dr. Irimie Marga, *op. cit.* p 88.

4. A patra adunare generală a Comisiei mixte de dialog

A patra adunare generală a Comisiei mixte de dialog teologic dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica romano-catolică, a avut loc în două sesiuni, în Italia, la Bari, în anul 1986 şi respectiv 1987. Deşi întrunirea de la Bari a fost organizată într-un cadru festiv ea a înregistrat mai multe eşecuri generate de absenţa mai multor membri de dialog din diferite Biserici Ortodoxe. Cu toate acestea, membrii prezenţi au pregătit în prima sesiune două documente care să fie adoptate la o sesiune următoare, care va avea loc tot la Bari, însă în prezenţa şi a celorlalţi membrii de dialog. Primul document a fost cel redactat în Creta, şi îmbunătăţit la Opole privind credinţa, tainele şi unitatea Bisericii. După lungi discuţii, care de fapt duceau înspre aceleaşi poziţii ale ambelor părţi avute în Creta privind Tainele de iniţiere şi practica lor, partea ortodoxă a cerut ca teologii romano-catolici să accepte două aspecte sine qua non care să fie introduse în text: a) că partea catolică recunoaşte în principiu vechimea şi îndreptăţirea practicii orientale; b) că este gata să restaureze practica veche, în măsura în care se va constata că nu se lezează sentimentele credincioşilor şi nu se tulbură activitatea pastorală.[83]

A doua sesiune a adunării generale a Comisiei mixte de dialog îşi propunea estomparea eşecului celei dintâi şi concentrarea tuturor eforturilor spre elaborarea documentului intitulat *Credinţa, tainele şi unitatea Bisericii,* document care a fost alcătuit şi analizat în cadrul mai multor întruniri: Creta, Opole, Bari (prima sesiune). În cadrul acestei sesiuni, una dintre problemele puse în discuţie a fost cea referitoare la prozelitism şi uniatism, problemă lansată de Biserica Greciei şi Ierusalimului, care au condiţionat participarea la aceste lucrări chiar de discutarea acestei probleme. Problema prozelitismului şi uniatismului a fost dată spre analiză unei Subcomisii speciale care să o abordeze sub aspect istoric, eclesiologic şi practic şi care să-şi prezinte concluziile şi propunerile ei la viitoarea adunare generală.[84] De asemenea, Comisia mixtă de dialog a luat în discuţie şi propunerile făcute de Conferinţa Panortodoxă Preconciliară de la Chambesy (Geneva 1986) privind dialogul Bisericii Ortodoxe cu Biserica Romano-Catolică şi a cărei propuneri au fost oficial aprobate mai ales în ceea ce priveşte metodologia şi tematica dialogului.

Propunerea Mitropolitului Transilvaniei Antonie Plămădeală, ca documentul definitivat la Bari – *Credinţa, tainele şi unitatea Bisericii* – să

[83] Dr. Antonie Plămădeală, *Speranţe şi decepţii ecumenice la Bari,* TR nr. 29-30/1986, p. 4 apud Pr. Lect. Dr. Irimie Marga, *op. cit.* p. 96.
[84] Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Transilvaniei, *Bari 1987: Un document de dialog,* BOR, nr. 5-6/1987, p. 69.

prezinte şi puncte neconcordante şi prin aceasta el să devină nu numai un document de acord, ci şi un document de dialog, s-a arătat a fi benefică, aşa încât documentul a putut fi aprobat şi dat spre publicare.[85]

Documentul de la Bari are următoarea structură: Introducere; I Credinţa şi comuniunea în Taine; 1. Credinţa adevărată este dar dumnezeiesc şi răspuns liber al omului; 2. Expresia liturgică a credinţei; 3. Duhul Sfânt şi Tainele; 4. Credinţa liturghisită şi exprimată în Taine: mărturisirea de credinţă; 5. Condiţiile comuniunii în credinţă; 6. Credinţa adevărată şi comuniunea în Taine; 7. Unitatea Bisericii în credinţă şi în Taine; II Tainele de iniţiere creştină: raportul lor cu unitatea Bisericii.

Din Document transpar mai multe puncte de acord dintre ortodocşi şi romano-catolici dar şi puncte de divergenţă, motiv pentru care ortodocşii s-au arătat nesatisfăcuţi, considerând chiar şi punctele de acord ca fiind insuficiente.[86] Punctele de acord care transpar din Document sunt următoarele: 1) necesitatea Botezului pentru mântuire; 2) efectele Botezului şi în special, viaţa nouă în Hristos şi eliberarea de păcatul strămoşesc; 3) încorporarea în Biserică prin Botez; 4) relaţia dintre Botez şi Taina Sfintei Treimi; 5) legătura esenţială a Botezului cu moartea şi Învierea Domnului; 6) rolul Sfântului Duh în Botez; 7) trebuinţa de a folosi apa, care arată caracterul Botezului ca baie a celei de-a doua naşteri. Finalul Documentului de la Bari prezintă şi următoarele puncte divergente: 1) practicarea Botezului ca regulă prin *stropire* de către romano-catolici; 2) Faptul că la romano-catolici ca regulă poate oficia Botezul şi un diacon; 3) despărţirea Confirmării de Botez şi administrarea ei la vârstă adultă; 4) admiterea la Euharistie înainte de administrarea Confirmării deşi ordinea administrării celor trei Taine n-a fost niciodată şi de către nimeni abrogată.[87]

Cu toate acestea, Documentul de la Bari are mai multe aspecte pozitive dintre care amintim: a) În *Introducere* se accentuează faptul că nu poate exista comuniune sacramentală fără comuniune în credinţă, aspect definitoriu pentru concepţia ortodoxă privitoare la unitatea Bisericii. (pct 4); b) Se afirmă că cea mai sigură călăuză pentru poporul credincios este mărturia Părinţilor şi a Sinoadelor ecumenice comune (pct 14); c) Se stabileşte ca fiecare Biserică să se raporteze la Simbolul de credinţă niceo-constantinopolitan ca la norma necesară comuniunii în Biserica cea una

---

[85] Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Transilvaniei, *Dialogul dintre Biserica Ortodoxă şi cea Romano-Catolică. Stadiul lui în sesiunea plenară din 1987,* TR nr. 25-28/1987 apud Pr. Lect. Dr. Irimie Marga, *op. cit.* p. 100.

[86] Dr. Antonie Plămădeală, *Lucrările comisiei internaţionale mixte de dialog dintre Biserica Ortodoxă şi cea Romano-Catolică. Sesiunea a IV-a Bari, iunie 1987*, Mitropolia Ardealului nr. 4/1987, p. 62.

[87] Pr. Lect. Dr. Irimie Marga, *op. cit.* pp. 119-120. A se vedea Documentul de la Bari la *Ibidem,* pp. 106-115.

răspândită în tot pământul şi în toate timpurile (pct 21). Astfel, Documentul de la Bari pune în valoare aspecte fundamentale ale teologiei şi Bisericii Ortodoxe evidenţiind călăuzele autentice adică, (mărturia Părinţilor şi a Sinoadelor Ecumenice comune), autenticul Simbol (fără Filioque) şi arătând în problema intercomuniunii anterioritatea credinţei comune înaintea împărtăşirii comune din acelaşi potir. Şi nu în ultimul rând această adunare generală a Comisiei mixte de dialog de la Bari scoate în evidenţă două aspecte fundamentale: „Mai întâi s-a arătat că ortodocşii nu sunt dispuşi să mai admită prozelitismul catolic prin uniatism (…) Al doilea, documentul adoptat arată că fără studii serioase şi fără a se reveni la învăţătura şi practica Bisericii primare este greu să se vorbească de un progres al dialogului."[88]

5. A cincia adunare a Comisiei mixte de dialog

A cincia adunare a Comisiei mixte de dialog dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică a avut loc în Finlanda la Noul Valamo între 19-27 iunie 1988. Discuţiile Comisiei mixte întrunite la Noul Valamo s-au concentrat asupra unui document elaborat în 1985 la Opole (Polonia) de către Comitetul de coordonare întitulat *Taina Preoţiei în structura sacramentală a Bisericii mai ales importanţa succesiunii apostolice pentru sfinţirea şi unitatea poporului lui Dumnezeu*. Şi în cadrul actualei întruniri au apărut discuţii privitoare la problema prozelitismului şi uniatismului, partea ortodoxă insistând asupra lămuririi acesteia cât mai grabnic posibil. Comisia mixtă a hotărât ca pentru rezolvarea acestei situaţii să se înfiinţeze aşa cum s-a propus încă de la Bari, o *Subcomisie* specială care să discute şi să elaboreze un document de acord asupra uniatismului din perspectivă istorică, eclesiologică şi practică. O primă întrunire a acestei *Subcomisii* a avut loc chiar la Noul Valamo. Tot aici s-a stabilit şi tema viitoarei adunări generale cu titlul: *Consecinţele eclesiologice şi canonice ale structurii sacramentale a Bisericii. Sinodalitate şi autoritate în Biserică.* Prin abordarea unei asemenea teme se viza discutarea infailibilităţii şi a primatului papal.[89]

În urma discuţiilor părţile implicate în dialog au aprobat un document final care cuprinde 4 secţiuni: 1) Hristos şi Duhul Sfânt; 2) Preoţia în planul dumnezeiesc al mântuirii; 3) Oficiul episcopului, preotului şi diaconului; 4) Succesiunea apostolică

[88] Pr. Prof. Dr. Ştefan Alexe, *op. cit.* p. 26.
[89] Pr. Lect.Dr. Irimie Marga, *op. cit.* p. 132.

Textul Documentului „conţine doar o reflexie asupra unor aspecte ale preoţiei sacramentale, ale structurii bisericeşti şi ale succesiunii apostolice şi cuprinde atât convergenţe cât şi divergenţe de păreri ale celor două Biserici”.[90] O problemă în aprobarea documentului a fost cea legată de terminologie care trebuia rezolvată la nivelul *Subcomisiilor* aşa încât Comisia mixtă de dialog să se concentreze asupra problemelor de fond.[91] Textul reflectă o teologie profundă ceea ce îl face accesibil în primul rând ierarhilor şi teologilor.[92] S-a convenit să nu se vorbească de *două Biserici* ci de *Biserică,* din moment ce doctrina în discuţie este aceeaşi şi de asemenea să nu se zică *două tradiţii* ci *tradiţia Bisericii*, aceasta fiind la început *una* pentru întreaga Biserică.[93] În *Introducere,* Documentul accentuează învăţătura patristică despre relaţia strânsă dintre Hristos şi Duhul Sfânt în lucrarea mântuirii, evitându-se tendinţa catolică de factură scolastică prin care se evidenţia hristologia în detrimentul pnevmatologiei. (prg 2). În ceea ce priveşte raportul dintre Hristos şi Duhul Sfânt exprimat în prima secţiune a Documentului, acesta evită problematica Filioque bazându-se pe temeiuri revelaţionale: *Duhul Sfânt care din veşnicie purcede de la Tatăl şi de odihneşte asupra Fiului* (I, 6). De asemenea tot în prima secţiune, Documentul subliniază caracteristicile fundamentale ale slujirii în Biserică: aspectul sacramental al slujirii (prg 9), aspectul eshatologic al slujirii (prg 11), aspectul apostolic al slujirii implicând aici şi succesiunea apostolică (prg 14). În cea de-a doua secţiune a Documentului se face distincţie clară între preoţia generală specifică credincioşilor şi preoţia specială dată Apostolilor şi continuată în Biserică de episcopi, preoţi, diaconi (prg 18). În secţiunea a treia Documentul vorbeşte în special despre preoţia sacramentală a Bisericii dintr-o perspectivă euharistică. Se vorbeşte şi despre întreita slujire a episcopului în Biserică după modelul lui Hristos ca Învăţător, Arhiereu şi Conducător (Împărat) (prg 25,26,28,29,38,40) Fără a minimaliza rolul harismelor femeii la constituirea Trupului lui Hristos, textul Documentului afirmă în problema *hirotoniei femeilor* că Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică rămân fidele tradiţiilor teologice şi istorice potrivit cărora se hirotonesc numai bărbaţi. (prg 32). Secţiunea a patra a Documentului se referă la succesiunea apostolică care aparţine comunităţii şi nu unui individ izolat care este hirotonit episcop. (prg 45). Această secţiune este într-o oarecare măsură prin structurarea ideilor textului ei, o

[90] *Ibidem,* p. 143.
[91] Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Transilvaniei, *A cincia sesiune plenară a Comisiei internaţionale mixte de dialog teologic dintre Biserica Ortodoxă şi cea Romano-Catolică,* Mitropolia Ardealului nr. 4/1988, pp. 62-63.
[92] *Ibidem,* p. 64.
[93] *Ibidem,* p. 63.

pregătire a discuţiilor viitoare despre primatul papal. Pararaful 55 constituie concluzia acestei secţiuni a Documentului: „În această perspectivă a comuniunii Bisericilor locale s-ar putea privi tema primatului în întreaga Biserică, şi mai ales tema primatului episcopului Romei care reprezintă o diferenţă dificilă între noi şi care va fi dezbătută ulterior."[94]

Din Documentul Comisiei mixte de dialog de la Noul Valamo putem prezenta, în sinteză, câteva idei fundamentale: 1) Hristos nu poate fi izolat de Duhul Sfânt în lucrarea de mântuire; 2) slujirea în Biserică are o întreită dimensiune: sacramentală, eshatologică şi apostolică; 3) există o învătătură comună a celor două Biserici, referitoare la legătura dar şi distincţia dintre preoţia împărătească (generală) şi preoţia sacramentală a Bisericii; 4) există o învăţătură comună a celor două Biserici cu privire la rolul preoţiei sacramentale în planul dumnezeiesc al mântuirii, cu cele trei trepte ale ei, episcop, preot şi diacon; 5) există însă şi probleme divergente precum alegerea de episcopi, exercitarea funcţiilor episcopului, instalarea episcopului în Biserica locală şi infailibilitatea şi primatul episcopului de Roma, toate acestea urmând a se discuta în viitor[95]

După această fază dialogul teologic oficial ortodox-romano-catolic se îndreaptă spre aspectele controversate şi dificile ale discuţiilor: primatul şi infailibilitatea papală[96], care însă vor fi dublate aşa cum vom vedea de problema uniatismului.

6. A şasea adunare generală a Comisiei mixte de dialog

A şasea adunare generală a Comisiei Mixte de dialog dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică a avut loc în Germania la Freising între 6-15 iunie 1990. Această adunare a avut misiunea de a analiza şi adopta documentul redactat în proiect de Comitetul de coordonare la Moscova (1-8 februarie 1990) intitulat: *Consecinţele eclesiologice şi canonice ale naturii sacramentale a Bisericii. Sinodalitatea şi autoritatea în Biserică*. Paralel cu acest document, Comisia mixtă de dialog trebuia să analizeze şi problema uniatismului pe baza documentului întocmit de subcomisia specială întrunită la Viena (1990) intitulat: *Raport al Subcomisiei pentru studiul problemei privind Bisericile de rit bizantin unite cu Roma şi al problemelor uniatismului şi prozelitismului*.[97] Problemele ivite prin reorganizarea Bisericilor Catolice de rit bizantin au impus

[94] A se vedea *Documentul de la Noul Valamo,* IV, 55 la Pr. Lect. Dr. Irimie Marga, *op. cit.* p.133-142.
[95] Pr. Lect. Dr. Irimie Marga, *op. cit.* p. 154.
[96] Pr. Asist. Nicolae V Dură, *Relaţiile actuale dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică şi bazele lor eclesiologice,* Glasul Bisericii, nr. 9-12/1983, p. 633.
[97] A se vedea Pr. Lect. Dr. Irimie Marga, *op. cit.* p. 167.

schimbarea temei propuse şi discutarea în cadrul Comisiei mixte a problemei uniatismului pe baza raportului de la Viena în care era prezentată originea, eclesiologia şi manifestarea istorică a uniatismului. După discuţii îndelungate şi dificile s-a hotărât pentru ieşirea din impas să se redacteze un text sub forma unei *declaraţii* şi nu un document, textul nefiind aprofundat şi trecut prin etapele necesare redactării lui prin care să se ia o poziţie categorică faţă de uniatism şi prozelitism. Cu toate acestea Declaraţia de la Freising, deşi nu are un profund conţinut dogmatic, poate fi considerată un adevărat document de dialog.[98] Declaraţia de la Freising condamnă categoric eclesiologia exclusivistă, specifică teologiei scolastice, potrivit căreia cine nu face parte din Biserică nu se poate mântui. În secolul al XX-lea, Conciliul II Vatican a afirmat disocierea de această concepţie anacronică, iar prin decretul *Unitatis redintegratio*, Biserica Ortodoxă este considerată o Biserică soră în care mântuirea este posibilă şi nu o Biserică eretică.[99] Sub regimul comunist, Biserica greco-catolică nu a putut recepta corespunzător decizile Conciliului II Vatican, iar odată cu reactivarea ei prin căderea comunismului, s-a aflat în faţa unei dileme: a rămâne fidelă vechii eclesiologii care a şi născut-o sau a-şi însuşi noua viziune eclesiologică şi a căuta astfel unitatea Bisericii nu prin uniatism, ci prin dialog.[100] Declaraţia de la Freising afirmă categoric că respinge uniatismul ca metodă de căutare a unităţii întrucât se opune tradiţiei comune a Bisericilor noastre (pct 6b)[101]. Cu această declaraţie, problemele dintre ortodocşi şi greco-catolici nu s-au rezolvat, în rezolvarea lor trebuind a se ţine seamă de perspectiva teologico-creştină, de hotărârile comune ortodoxo-catolice în sensul declaraţiei de la Freising şi nu numai de perspectiva istorico-juridică care se arată a fi nu numai eronată ci şi depăşită.[102]

[98] *Ibidem,* p. 168. A se vedea *Declaraţia de la Freising, Ibidem*, pp. 170-172.
[99] *Ibidem,* pp. 184-185. Totuşi trebuie să afirmăm că deşi Biserica Romano –Catolică, odată cu Conciliul Vatican II, devine receptivă faţă de ecumenism, totuşi, datorită primatului papal de jurisdicţie universală, Conciliul tinde să imprime ecumenismului contemporan o direcţie romano-centrică menită să transforme întreaga creştinătate necatolică în complement ecleziastic al Bisericii Romane. (A se vedea Pr. Asist. Dumitru G Popescu, *Ecleziologia romano-catolică după documentele celui de-al doilea Conciliu de la Vatican şi ecourile ei în teologia contemporană,* (teză de doctorat), Ortodoxia, nr. 3/1972, pp. 433-441).
[100] Pr. Lect. Dr. Irimie Marga, *op. cit.,* p.186.
[101] A se vedea şi Pr. Dr. Mircea Basarab, *Reflecţii pe marginea celei de a şasea întruniri plenare a Comisiei mixte internaţionale pentru dialogul dintre Biserica Romano-Catolică şi Biserica Ortodoxă,* Ortodoxia, nr. 3/1990, pp. 189-192.
[102] Pr. Lect. Dr. Irimie Marga, *op. cit.* ,pp. 187-188.

7. A şaptea adunare generală a Comisiei mixte de dialog

A şaptea adunare generală a Comisiei mixte de dialog a avut loc în Liban, la Balamand între 17-24 iunie 1993. Redactarea documentului care constituia baza discuţiilor de la Balamand a trecut prin mai multe faze: Noul Valamo (1988), Viena (1990), Freising (1990) şi Ariccia (1991). La Ariccia, Italia, Comitetul de coordonare a redactat un document proiect cu privire la uniatism, document pe care Comisia mixtă de dialog a lucrat la Balamand unde a fost supus dezbaterii şi mai apoi adoptat şi publicat. Documentul de la Balamand se intitulează: *Uniatismul, metodă de unire din trecut şi căutarea actuală a deplinei comuniuni,* fiind structurat în trei părţi precedate de o *Introducere*. Astfel, Documentul de la Balamand are în vedere anumite *principii eclesiologice* sau mai bine zis o *redefinire eclesiologică* distinctă de exclusivismul soteriologic medieval. Este nevoie de o nouă înţelegere a Bisericii ca şi *koinonia*. De asemenea Documentul de la Balamand evidenţiază o reevaluare istorică a relaţiilor ortodoxo-catolice de după marea Schismă din 1054, precum şi o nouă conduită pastorală în vederea refacerii deplinei comuniuni. Această nouă conduită este recomandată în partea intitulată *Reguli practice* care ar putea fi cuprinse în zece recomandări: 1) crearea unei atmosfere creştine eliminând ura şi dispreţul din cadrul relaţiilor greco-catolice-ortodoxe; 2) eliminarea oricărui triumfalism bazat pe persecuţiile şi suferinţele prin care au trecut unii creştini în perioada comunistă; 3) informarea reciprocă a celor două Biserici de proiectele lor pastorale pentru a nu da loc suspiciunii şi neîncrederii; 4) respectarea libertăţii şi conştiinţei credincioşilor care trebuie să-şi aleagă confesiunea în libertate fără ademeniri material-financiare; 5) înfiinţarea de Comisii mixte locale pentru rezolvarea problemelor concrete; 6) înlăturarea violenţei şi a oricărei presiuni fizice, verbale sau morale în relaţiile dintre greco-catolici şi ortodocşi; 7) problema locaşurilor de cult trebuie depăşită pe calea dialogului frăţesc, ţinându-se seama de complexitatea realităţilor pastorale prezente şi de situaţiile locale; 8) evitarea apelului la autorităţile civile pentru rezolvarea problemelor conflictuale şi patrimoniale; 9) organizarea învăţământului teologic în duhul înfrăţirii creştine, a reevaluării istoriei şi a redefinirii eclesiologice; 10) relaţiile cu mass-media.[103]

Documentul de la Balamand, al cincilea al dialogului teologic oficial dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică, deşi are unele afirmaţii ambigue, totuşi constituie o schimbare de optică în relaţiile dintre cele două Biserici, la adresa lui ridicându-se atât aprecieri cât şi critici.[104]

---

[103] *Ibidem,* pp. 258-263.

[104] Despre diferitele atitudini teologice pe marginea Documentului de la Balamand şi despre receptarea lui a se vedea Pr. Lect. Dr. Irimie Marga, *op. cit.* pp. 265-283.

II. Dialogul teologic oficial ortodox-vechi-catolic

Convorbirile şi discuţiile pe teme doctrinare dintre ortodocşi şi vechi-catolici au început încă din 1874 de la Conferinţele de unire de la Bonn. Aceste discuţii pe diferite teme au continuat tot la Bonn în 1975 şi 1931 ajungându-se şi la unele aspecte pozitive. Între 1892-1913 a avut loc un schimb de corespondenţă între vechii-catolici şi ortodocşii ruşi prin cele două Comisii de la Petersburg şi Rotterdam fără vreun rezultat pozitiv. Conferinţa Panortodoxă de la Rodos a dispus pregătiri în vederea reluării dialogului dintre cele două Biserici. Astfel, în a doua jumătate a secolului al XX-lea vor avea loc mai multe întruniri generale ale unei Comisii mixte de dialog dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Vechi-Catolică.[105]

1.Cea dintâi întrunire a Comisiei mixte de dialog

Cea dintâi întrunire a Comisiei mixte de dialog oficial dintre Bisericile Ortodoxe şi Bisericile Vechi-Catolice a avut loc în luna august 1975 la Chambesy-Elveţia unde s-au discutat, analizat şi semnat texte comune la următoarele teme: 1. *Sfânta Treime,* 2.*Descoperirea dumnezeiască şi transmiterea ei,* 3.*Canonul Sfintei Scripturi,* 4. *Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu,* 5.*Unirea ipostatică*.[106] Din textele adoptate de Comisia Mixtă de dialog amintim următoarele aspecte doctrinare: 1. Mărturisim un singur Dumnezeu în trei ipostase, Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh. Despre Sfântul Duh, pe baza Sfintei Scripturi şi a Sinodului II ecumenic afirmăm că purcede de la Tatăl ca izvor şi principiu al dumnezeirii, deosebind existenţa veşnică şi purcederea Lui numai din Tatăl, de trimiterea Lui în lume prin Fiul; 2. Scriptura şi Tradiţia nu sunt două tezaure diferite ale descoperirii dumnezeieşti, ci moduri diferite ale unui singur tezaur şi ale aceleiaşi Tradiţii apostolice. Nici nu se pune problema superiorităţii uneia faţă de

[105] Despre aspectele convorbirilor şi discuţiilor dintre cele două Biserici din a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi prima jumătate a secolului al XX-lea a se vedea Pr. Prof. Ioan G Coman, *Sfânta Euharistie în concepţia vechilor-catolici şi poziţia Bisericii Ortodoxe în această problemă,* Ortodoxia nr. 3/1967, pp. 321-349; Pr. Prof. Mircea Chialda, *Învăţătura despre „Filioque" în Biserica Veche-Catolică,* Ortodoxia nr. 3/1967, pp. 350-365; Diacon Doctorand Miron V Mihuţ, *Aspectul canonic al raporturilor Bisericii Ortodoxe cu Biserica Veche-Catolică,* Ortodoxia nr. 3/1967, pp. 366-390.

[106] A se vedea Pr. Prof. Ştefan Alexe, *În sprijinul dialogului teologic ortodoxo-vechi-catolic. Texte comune ale Comisiei teologice mixte ortodoxo-vechi-catolice,* Ortodoxia nr. 1-2/1978, p. 5.

cealaltă; 3. Canonul Sfintei Scripturi: Vechiul Testament 39 cărţi canonice; 10 cărţi anaghenoscomena (cărţile Esdra I, III Macabei nu se găsesc în indicii vechi-catolici care provin din tradiţia latină veche, însă asupra acestui subiect se vor pronunţa ulterior) Noul Testament 27 cărţi canonice; 4. Cele două firi dumnezeiască şi omenească sunt unite în Ipostasul sau Persoana Cuvântului în mod „neîmpărţit, nedespărţit, neamestecat şi neschimbat"; 5. Din unirea ipostatică în raport cu dogma Sfintei Treimi rezultă următoarele: s-a întrupat a doua Persoană a Sfintei Treimi şi nu întreaga Sfântă Treime, prin Întrupare nu s-a produs nici o schimbare sau modificare în Dumnezeu iar unirea ipostatică are ca urmări: a) comunicarea însuşirilor; b) îndumnezeirea firii umane a lui Hristos; c) lipsa de păcat; d) lui Hristos I se cuvine o singură închinare; e) Fecioara Maria este Născătoare de Dumnezeu şi Maica lui Dumnezeu; 6. Iisus Hristos este o singură persoană „în două firi", nu „din două firi" , El având două voinţe şi două lucrări naturale dumnezeiască şi omenească, precum şi înţelepciune şi cunoaştere dumnezeiască şi omenească.[107]

2. A doua întrunire a Comisiei mixte de dialog

A doua întrunire a Comisiei mixte de dialog dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Vechi-Catolică a avut loc tot la Chambesy-Elveţia în 1977, analizând, discutând şi adoptând următoarele texte: 1.*Fecioara Maria Născătoare de Dumnezeu*; 2. *Fiinţa şi însuşirile Bisericii*. Referitor la primul text s-a făcut menţiunea că Biserica nu cunoaşte noile dogme despre imaculata concepţie şi despre înălţarea cu trupul la cer a Maicii Domnului. Totuşi Biserica serbează „intrarea Maicii Domnului în viaţa veşnică, cinstind public Adormirea ei". În textul al doilea se pune în evidenţă catolicitatea Bisericii, sobornicitatea ei în virtutea faptului că Însuşi Capul ei, Hristos, este Domnul Universului.[108]

3. A treia întrunire a Comisiei mixte de dialog

A treia întrunire a Comisiei mixte de dialog dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Vechi-Catolică a avut loc între 20-24 august 1979, la Bonn în Germania. La baza discuţiilor au stat o serie de texte comune pregătite de subcomisia mixtă ortodox-vechi-catolică în 1978 la Mănăstirea Penteli

[107] A se vedea: Pr. Prof. Ştefan Alexe, *În sprijinul dialogului teologic ortodoxo-vechi-catolic. Texte comune ale Comisiei teologice mixte ortodoxo-vechi-catolice,* Ortodoxia, nr. 1-2/1978, pp. 6-12.
[108] Pr. Asist. Dr. Nicolae V Dură, *Consideraţii asupra dialogurilor teologice…*pp. 426-427.

(Atena) din Capitolul al III-lea intitulat *Eclesiologia*. După o analiză atentă şi după discuţii au fost adoptate şi semnate următoarele texte: III.2 *Unitatea Bisericii şi Bisericile locale*; III.3 *Hotarele Bisericii*.[109] Dintre aspectele doctrinare evidenţiate în textele adoptate la Bonn amintim: 1. Biserica ca Trup al lui Hristos şi unitatea ei dată în Euharistie; 2. Fiecare Biserică locală, ca comuniune a credincioşilor unită cu episcopul şi cu preotul este Trupul lui Hristos, manifestând realitatea sacramentală a întregii Biserici în acel loc. Deci viaţa Bisericilor locale, cu toate deosebirile dintre ele în obiceiuri şi datini, după fiinţa ei este una şi aceeaşi. Bisericile locale recunosc unele altora această realitate şi manifestă identitatea fiinţei lor mai întâi prin unitatea credinţei, apoi prin unitatea vieţii liturgice şi sacramentale, a principiilor de bază a rânduielii canonice şi ale conducerii vieţii bisericeşti , precum şi prin unitatea Ierarhiei; 3. Pentru problemele de credinţă şi de interes comun, Bisericile locale, păstrând ierarhizarea de onoare şi de întâietate stabilită canonic, se consultă şi hotărăsc în sinoade, îndeosebi şi prin excelenţă în Sinodul ecumenic, care constituie cea mai înaltă autoritate în Biserică; 4. Omul devine părtaş la mântuire nu de departe şi în chip independent, ci înlăuntrul Bisericii, mântuirea se dă credincioşilor în Biserică.[110]

4. A patra întrunire a Comisiei mixte de dialog

A patra întrunire a Comisiei mixte de dialog dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Vechi-Catolică a avut loc între 15-22 septembrie 1981 la Zagorsk-Moscova, aceasta concentrându-şi eforturile spre analizarea, discutarea şi adoptarea mai multor teme din capitolul al III-lea: *Eclesiologia*, pregătite de Subcomisia mixtă de dialog întrunită la Berna în Elveţia între 9-13 martie 1981. Temele discutate şi adoptate de Comisia mixtă au fost: III.4 *Autoritatea Bisericii şi în Biserică*; III.5 *Infailibilitatea Bisericii*; III.6 *Sinoadele Bisericii*; III.7 *Necesitatea succesiunii apostolice*.[111]

Din textele adoptate de Comisia Teologică Mixtă Ortodoxo-Vechi-Catolică întrunită la Zagorsk-Moscova, amintim următoarele aspecte doctrinare: 1.

---

[109] Pr. Prof. Ştefan Alexe, *A treia întrunire a Comisiei teologice mixte pentru dialogul oficial dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Vechi- Catolică (Bonn, 20-24 august 1979)*, Ortodoxia nr. 3/1980, p. 566.

[110] A se vedea: *Dialogul teologic oficial ortodoxo-vechi-catolic. Texte adoptate de Comisia Teologică Mixtă Ortodoxo-Vechi-Catolică la întrunirea de la Bonn între 20-24 august 1979,* trad. Pr. Prof. Ştefan Alexe, Ortodoxia, nr. 3/1980, pp. 566-569.

[111] Pr. Prof. Ştefan Alexe, *Întrunirea subcomisiei mixte pentru dialogul teologic ortodoxo-vechi-catolic, (Berna,-Elveţia, 9-13 martie 1981),* Ortodoxia nr. 4/1981, p. 634.

Izvorul şi fundamentul autorităţii Bisericii este Hristos; 2. Sfânta Scriptură nu stă deasupra Bisericii, ea este cuprinsă în Biserică şi este interpretată în raport cu Tradiţia în Biserică. În exercitarea autorităţii ei privind învăţăturile dogmatice, Biserica se sprijină întotdeauna pe Sfânta Scriptură şi pe Sfânta Tradiţie; 3. Deţinătorii autorităţii în Biserică sunt: episcopii, sinoadele Bisericii, în special Sinoadele Ecumenice şi conştiinţa comună a Bisericii, poporul lui Dumnezeu, care constituie criteriul determinant al recunoaşterii Sinoadelor Ecumenice; 4. Numai Biserica luată ca întreg este infailibilă, nu şi membrii luaţi în parte pentru sine, fie că aceştia sunt episcopi, patriarhi sau papi; 5. recunoaşterea celor şapte sinoade ecumenice, care nu stau mai presus de Biserică, ci în ea; 6. Necesitatea păstrării neîntrerupte a succesiunii apostolice.[112]

5. A cincia întrunire a Comisiei mixte de dialog

A cincia întrunire a Comisiei mixte de dialog dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică a avut loc între 3-10 octombrie 1983 la Chambesy în Elveţia. Această întrunire a luat în discuţie şi a adoptat texte pregătite de Subcomisia mixtă de dialog la Atena în luna martie 1983 din capitolul: *Eclesiologia*. Aceste texte au fost: III.8 *Capul Bisericii*; III.9 *Opera mântuitoare a lui Hristos*; III.10 *Lucrarea Sfântului Duh în Biserică şi însuşirea mântuirii*.[113] Din textele adoptate la cea de-a cincea adunare a Comisie mixte de dialog, amintim următoarele aspecte doctrinare: 1. Capul Bisericii este Hristos, Hristos şi Biserica fiind uniţi împreună şi rămânând într-o unire absolută, nedespărţită şi veşnică; 2. De drept divin episcopii sunt egali unii cu alţii şi nu este admisă infailibilitatea papală; 3. Hristos a realizat opera mântuitoare prin Întrupare, Moarte, Înviere şi Înălţare; 4. Biserica respinge învăţătura despre predestinare.[114]

---

[112] A se vedea: *Dialogul teologic oficial ortodoxo-vechi-catolic. Texte adoptate de Comisia Teologică Mixtă Ortodoxă-Vechi-Catolică la cea de-a patra Adunare generală de la Zagorsk-Moscova, între 15-22 septembrie 1981,* trad. Pr. Prof. Ştefan Alexe, Ortodoxia, nr. 4/1981, pp. 635-639.

[113] Pr. Prof. Ştefan Alexe, *Dialogul teologic oficial ortodoxo-vechi-catolic. A cincea adunare generală a Comisiei teologice mixte pentru dialogul ortodoxo-vechi-catolic (Chambesy-Elveţia, 3-10 octombrie 1983),* Ortodoxia nr. 2/1984, p. 297.

[114] A se vedea: *Dialogul teologic oficial ortodoxo-vechi-catolic. Textele adoptate de Comisia Teologică Mixtă Ortodoxo-Vechi-Catolică la cea de-a cincea adunare de la Chambesy-Elveţia,* trad. Pr. Prof. Ştefan Alexe, Ortodoxia, nr. 2/1984, pp. 297-302.

6. A şasea întrunire a Comisiei mixte de dialog

A şasea întrunire a Comisiei mixte de dialog dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Vechi-Catolică, a avut loc între 30 septembrie-5 octombrie 1985 la Amersfoort-Olanda. Comisia mixtă de dialog a avut ca bază de lucru textele pregătite de Subcomisia mixtă întrunită în insula Thassos între 23-28 septembrie 1984: 1. *Tainele Bisericii*; 2. *Botezul*: 3. *Mirungerea*; 4. *Euharistia*.[115] Despre rezultatele dialogului dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Vechilor-Catolici, a III-a Conferinţă Panortodoxă Presinodală de la Chambesy-Elveţia din 1986 a subliniat că acestea sunt pozitive însă este nevoie a se discuta asupra a două aspecte esenţiale şi anume: a) menţinerea vechii practici a Bisericii Vechi-Catolice de a întreţine intercomuniunea cu Biserica anglicană, precum şi încurajarea unei astfel de practici cu Biserica evanghelică din Germania, invocând contextul pluriconfesional în care ea există; b) dificultăţile întâmpinate de Biserica Vechi-Catolică de a implementa şi aplica în viaţa ei , în mod deplin, teologia textelor semnate în cadrul Comisiei mixte de dialog.[116] Dintre aspectele doctrinare care transpar din textele adoptate la Amersfoort-Olanda, amintim: 1. numărul Tainelor este 7: Botez, Mirungere, Euharistie, Pocăinţă, Maslu, Preoţie, Nuntă; 2. Tainele nu sunt simple simboale ale harului ci purtătoare şi canale sigure ale acestuia, harul Tainelor izvorând din intemeietorul lor Iisus Hristos; 3. Săvârşitorul nevăzut al Tainelor este Dumnezeu în Treime; 4. Potrivit cu învăţătura şi cu practica Bisericii vechi nedespărţite, cele trei Taine de iniţiere: Botezul, Mirungerea şi Euharistia, deşi independente şi deosebite unele de altele, trebuie să fie săvârşite împreună, fiind unite teologic în mod indestructibil între ele, şi constituind un singur întreg; 5. În Euharistie se foloseşte după tradiţia apostolică şi după practică, pâine dospită. Folosirea azimii în Apus este o practică mai târzie; 6. Prefacerea se efectuează de către Duhul Sfânt în Epicleză; 7. Credincioşii se împărtăşesc sub amândouă formele.[117]

---

[115] Idem, *Dialogul teologic oficial ortodoxo-vechi-catolic. A şasea adunare generală a Comisiei teologice mixte pentru dialogul ortodoxo-vechi-catolic (Amersfoort-Olanda, 30 septembrie-5 octombrie 1985),* Ortodoxia nr. 2/1986, pp. 68-69.

[116] Pr. Prof. Nicolae V Dură, *Hotărârile celei de a III-a Conferinţe Panortodoxe Presinodale (Chanbesy-Geneva, 28 octombrie 1986). O evaluare eclesiologico-canonică,* Ortodoxia, nr. 2/1988, p. 78.

[117] A se vedea: *Dialogul teologic oficial ortodoxo-vechi-catolic. Textele adoptate de Comisia Teologică Mixtă Ortodoxo-Vechi-Catolică la cea de-a VI-a adunare generală de la Amersfoort-Olanda*, trad. Pr. Prof. Ştefan Alexe, Ortodoxia nr. 2/1986, pp. 70-76.

7. A şaptea întrunire a Comisiei mixte de dialog

A şaptea întrunire a Comisiei mixte de dialog dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Vechi-Catolică a avut loc între 12-19 octombrie 1987 la Cavala în Grecia. Prezenta întrunire a avut ca şi bază de lucru temele pregătite de Subcomisia mixtă de dialog întrunită la Minsk-Bielorusia între 30 iunie-10 iulie 1986 şi anume: 1. *Taina Mărturisirii*; 2. *Taina Maslului*; 3. *Taina Preoţiei*; 4. *Taina Căsătoriei*; 5. *Învăţătura despre sfârşitul lumii*; 6. *Comuniunea bisericească premize şi consecinţe*.[118] Dintre aspectele doctrinare care transpar din textele adoptate la această întrunire de dialog amintim următoarele: 1. Taina Mărturisirii a fost aşezată pentru toţi cei botezaţi care după botez păcătuiesc şi se căiesc de păcatele lor, fiind săvârşită de episcop şi preotul împuternicit; 2. Taina Maslului poate să fie primită de toţi cei botezaţi, nu numai de bolnavii care se află în primejdie de moarte; 3. Preoţia include treptele: episcop, preot, diacon, nefiind acceptată hirotonia femeilor; 4. Episcopul hirotoneşte în Taina Preoţiei pe candidatul considerat vrednic, prin rugăciune şi punerea mâinilor în cadrul Sfintei Liturghii; 5. Transmiterea harului prin preot credincioşilor nu depinde şi nu este împiedicată de starea duhovnicească deosebită sau de nevrednicia acestuia. 6. Nunta este o instituţie dumnezeiască; 7. Căsătoria nu este piedică pentru preoţie; 8. Nunta şi fecioria nu se împotrivesc una alteia, nici nu se anulează reciproc; 9. Creştinul trăieşte în Biserică timpul dintre Cincizecime şi Parusie ca ziua a opta a creaţiei;10. rugăciunile sfinţilor şi ale Maicii Domnului ajută la mântuire; 11. Există o legătură între Biserica luptătoare şi cea triumfătoare şi de aceea sunt posibile şi necesare rugăciunile pentru cei adormiţi; 12 Biserica respinge orice încercare de a fixa timpul venirii Domnului; 13. Se afirmă judecata particulară şi învăţătura despre rai şi iad; 14. Se afirmă necesitatea anteriorităţii credinţei comune în vederea unei intercomuniuni. Comuniunea euharistică este expresia comuniunii de credinţă în Biserica cea una.[119]

---

[118] Pr. Prof. Ştefan Alexe, *Dialogul teologic oficial ortodoxo-vechi-catolic. A şaptea adunare generală a Comisiei teologice mixte pentru dialogul ortodoxo-vechi-catolic (Cavala-Grecia, 12-19 octombrie 1987),* Ortodoxia nr. 1/1988, p. 18.

[119] A se vedea: *Dialogul teologic oficial ortodoxo-vechi-catolic. Textele adoptate de Comisia Teologică Mixtă Ortodoxo-Vechi-Catolică la cea de-a VII-a adunare generală de la Cavala-Grecia,* trad. Pr. Prof. Ştefan Alexe, Ortodoxia nr. 1/1988, pp. 22-30.

III. Dialogul teologic oficial dintre Biserica Ortodoxă şi Bisericile necalcedoniene

Prima Conferinţă Panortodoxă de la Rodos din 1961 a pus problema relaţiilor dintre Biserica Ortodoxă şi Bisericile Vechi-Orientale.[120] Mesajul celei de-a treia Conferinţe Panortodoxe de la Rodos din 1961 afirma printre altele următoarele: „…Conferinţa a III-a Panortodoxă cu aceeaşi dragoste şi prietenie, îşi îndreaptă gândul şi către venerabilele Biserici Vechi ale Răsăritului, către care trimite un călduros salut frăţesc, exprimând urarea şi nădejdea Sfintei Biserici Ortodoxe că Unul Acelaşi Domn va binecuvânta orice dezvoltare mai departe a legăturilor noastre frăţeşti."[121] A patra Conferinţă Panortodoxă de la Chambesy din 1968 a hotărât să se realizeze un dialog teologic între Biserica Ortodoxă şi Bisericile Vechi-Orientale avându-se în vedere „dogma hristologică, autoritatea celor şapte sinoade ecumenice şi reglementarea existenţei în acelaşi teritoriu a mai multor patriarhate."[122] Înaintea întâlnirilor teologice oficiale dintre ortodocşi şi necalcedonieni au avut loc o serie de întâlniri neoficiale facilitate în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor: Aarhus (1964), Bristol (1967), Chambesy (1970) Addis Abeba (1971).[123] În 1973 s-au întrunit la Centrul ortodox de la Mănăstirea Penteli de lângă Atena cele două subcomitete ortodox şi necalcedonian în vederea pregătirii primei întruniri oficiale dintre Biserica Ortodoxă şi Bisericile Orientale arătându-se totodată că Comisia teologică comună trebuie să aibă în vedere şi discuţiile şi consultaţiile neoficiale întreprinse deja.

În anul 1979, Comisia Interortodoxă întrunită la Chambesy a hotărât ca dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă şi Bisericile Vechi-Orientale să înceapă cu cele trei teme fixate în hotărârile comune ale celor două Subcomisii întrunite la Addis Abeba în 1975 şi anume: a) Persoana lui

---

[120] Aceste raporturi constau în schimb de vizite, schimb de profesori şi studenţi şi contacte teologice, studierea istoriei, credinţei cultului, cârmuirii Bisericilor Răsăritene,conlucrarea cu acestea în cadrul Congreselor ecumenice şi în probleme de natură practică. (vezi Prof. Nicolae Chiţescu, *Note şi impresii de la Conferinţa panortodoxă de la Rhodos,* BOR, nr. 9-10/196, pp. 871-877).

[121] Diac Prof N.I. Nicolaescu, *A treia Conferinţă Panortodoxă de la Rodos,* BOR, nr. 11-12/1964, p. 1018

[122] *IV Conference Panorthodoxe Reunie au Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecumenique Chambesy-Geneve, 8-15 Juin 1968,* în „Synodica" vol. VI, Chambesy, 1982, p. 132 apud Pr. Asist Dr. Nicolae V Dură, *Consideraţii asupra dialogurilor teologice ale Bisericii Ortodoxe cu Bisericile Romano-Catolică, Anglicană, Veche-Catolică, Orientală (Necalcedoniană) şi Luterană,* Ortodoxia nr. 3/1985, pp. 432-433

[123] Despre discuţiile din cadrul acestor întruniri a se vedea Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă Română şi Vechile Biserici Orientale,* Ortodoxia, nr. 1/1965, pp. 7-9; Prof. Nicolae Chiţescu, *Conversaţiile neoficiale dintre teologii ortodocşi şi cei necalcedonieni,* Ortodoxia, nr. 4/1967, pp. 618-620;

Hristos după învăţătura Sfântului Ioan Damaschin; b) Persoana lui Hristos după învăţătura lui Sever de Antiohia; c) Hristologia Sinoadelor.[124] Patriarhul copt Şenuda al III-lea arăta la Chambesy în 1979 că ortodocşii şi necalcedonienii se pot înţelege asupra unei formule comune care exprimă unitatea lui Hristos în două firi care nu au fost niciodată separate.[125] Cu toate acestea abia după 24 de ani de consultaţii teologice neoficiale, la 10 decembrie 1985 au început lucrările dialogului teologic oficial dintre Biserica Ortodoxă şi Bisericile Vechi Orientale.[126] Prima întrunire de dialog oficial dintre ortodocşi şi vechi orientali din 10-15 decembrie 1985 a evidenţiat faptul că „deosebirile dintre Biserica Ortodoxă şi Bisericile vechi orientale sau necalcedoniene au mai mult un caracter terminologic".[127] Mărturisim aceeaşi credinţă comună care însă a fost exprimată în termeni teologici diferiţi. Astfel, deşi s-a ajuns la un consens în urma întrunirilor teologice, împărtăşirea comună din acelaşi potir euharistic este încă amânată, transpunerea în realitatea sacramentală a Bisericii a consensului teologic fiind destul de dificilă.

IV. Dialogul teologic oficial dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica anglicană

Raporturile dintre anglicani şi ortodocşi sunt foarte vechi şi complexe. Ele încep în secolul al XVI.[128] Situaţia raporturilor complexe şi îndelungate dintre Biserica Anglicană şi Biserica Ortodoxă a fost ilustrată în

---

[124] *Ibidem.* Reglementarea coexistenţei în acelaşi teritoriu a mai multor patriarhate n-a mai fost trecută pe ordinea de zi de către Comisia Interortodoxă din 1979, partea ortodoxă înţelegând că Bisericile Vechi-Orintale nu vor putea niciodată accepta trecerea Patriarhatelor lor sub jurisdicţia Patriarhilor greci de Alexandria şi Antiohia. A se vedea şi N Necula, *Întâlnirea subcomitetelor pentru dialogul teologic dintre Bisericile Ortodoxe Răsăritene şi Bisericile Ortodoxe Orientale,* Ortodoxia, nr. 4/1973, p. 633.

[125] Vezi Prof. Dr. Nicolae Chiţescu, *Sesiunea Comisiei Interortodoxe pentru dialogul cu Bisericile Vechi-Orintale de la Chambesy-Geneva (7-11 februarie 1979),* Ortodoxia, nr. 2/1979, p. 446.

[126] A se vedea Pr. Prof. Dumitru Radu, *Inaugurarea dialogului teologic oficial între Biserica Ortodoxă şi Bisericile Vechi Orientale,* BOR, nr. 1-2/1986.

[127] *Ibidem,* p. 46. Despre aspectele doctrinare asupra cărora Biserica Ortodoxă şi Bisericile Orientale poartă dialog şi despre perspectiva ajungerii la un consens teologic a se vedea Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Iisus Hristos – Dumnezeu Mântuitorul. Hristologia*, Studii Teologice, nr. 2/1991, pp. 50-52.

[128] Despre contactele oficiale dintre anglicani şi ortodocşi din secolul al XVI-lea până în prima jumătate a secolului al XX-lea a se vedea: Pr. Alex Moraru, *Biserica Anglicană şi ecumenismul. Legăturile ei cu Biserica Ortodoxă Română* (teză de doctorat, partea a II-a), Ortodoxia nr. 1/1986, pp. 9-37; Prof. Teodor M Popescu, *Raporturile dintre ortodocşi şi anglicani din secolul XVI până în 1920,* Ortodoxia, nr.2/1958, pp. 177-194; Pr. Asist. I Rămureanu, *Tratativele directe de unire dintre Bisericile Ortodoxe şi Biserica Anglicană de la 1920 până astăzi,* Ortodoxia nr. 2/1958, pp. 217-235; Diac. P. I. David, *Premise ale dialogului anglicano-ortodox: Aspectul Revelaţiei divine. Contribuţia culturii teologice româneşti,* (teză de doctorat), Studii Teologice, nr. 3-6/1976, pp. 419-464.

aspectele ei doctrinare cu fidelitate, în sinteză, de către o Comisie interortodoxă întrunită la Belgrad între 1-15 septembrie 1966 în vederea pregătirii dialogului cu anglicanii.[129] Comisia interortodoxă de la Belgrad a alcătuit un catalog cu teme doctrinare care să constituie baza discuţiilor în cadrul viitorului dialog oficial ortodox-anglican după cum urmează: I. *Teme asupra cărora s-a realizat acord între anglicani şi unele Biserici Ortoodxe*. I.1. Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie (Condiţiile Comuniunii Tainice 1921, Lambeth 1931, Bucureşti, 1935); I.2. Justificarea omului (Bucureşti 1935); I.3. Despre Taine în general (Condiţiile Comuniunii Tainice 1921, Patriarhia Constantinipolului 1922, Lambeth 1931, Bucureşti, 1935); I.4. Sfânta Euharistie (Condiţiile Comuniunii Tainice 1921, Convorbirile anglicano-ortodoxe, 1930, Londra, Bucureşti, 1935); I.5. Despre Taina Preoţiei, succesiunea apostolică şi problema validităţii hirotoniilor anglicane (Patriarhia Constantinopolului 1922, Patriarhia Ierusalimului 1923, Biserica Ciprului 1923, Patriarhia Alexandriei 1930, Patriarhia Română 1936); II. *Teme deja discutate, dar asupra cărora nu s-a realizat un acord deplin*: II.1. Despre purcederea Sfântului Duh în învăţătura şi simboalele Bisericii Anglicane – Filioque (Condiţiile Comuniunii Tainice 1921, Lambeth 1931); II.2. Cinstirea Maicii Domnului şi a Sfinţilor (Condiţiile Comuniunii Tainice 1921, Moscova 1956); II.3. Cinstirea icoanelor şi a sfintelor moaşte (Condiţiile Comuniunii Tainice 1921, Expunerea de credinţă a preoţilor anglicani 1922, Moscova 1956); II.4. Autocefalia Bisericilor şi unitatea credinţei în Biserică (Expunerea de credinţă a preoţilor anglicani 1922); II.5. Diversitatea obiceiurilor în Biserică (Lambeth 1931, Moscova 1956); II.6. Pomenirile celor morţi (Moscova 1956); III. *Teme necercetate suficient*: III.1. Eclesiologia (taina Bisericii şi caracteristicile esenţiale ale ei, Sinoadele ecumenice, teoria ramurilor, recunoaşterea de stat, autoritatea supremă în Biserica Anglicană); III.2. Unitatea credinţei şi limitele libertăţii în exprimarea credinţei (dogmă, teologumenă, păreri teologice, comprehensivitate); IV. *Probleme care trebuie să se studieze în primul rând odată cu începerea dialogului cu anglicanii*: IV.1. Posibilitatea unirii cu anglicanii, în urma intercomuniunii lor cu vechii-catolici, luteranii, eventual şi metodiştii; IV.2. Cum înţelege Biserica Anglicană unirea în credinţă cu Biserica Ortodoxă; IV.3. În ce fel hotărârile care se vor lua asupra temelor dialogului vor putea deveni obligatorii pentru toată Comunitatea Bisericilor Anglicane; IV.4. Autoritatea celor 39 de Articole în Comuniunea Bisericilor Anglicane.[130]

[129] Despre lucrările şi aspectele doctrinare subliniate în cadrul Comisiei interortodoxe de la Belgrad a se vedea Ioan I Ică, *În legătură cu dialogul dintre ortodocşi şi anglicani după lucrările Comisiei interortodoxe de la Belgrad,* Glasul Bisericii, nr. 3-4/1970, pp. 291-314.
[130] A se vedea Pr. Alex Moraru, *op. cit.* pp. 48-49.

A patra Conferinţă Panortodoxă de la Chambesy-Geneva din 1968 a hotărât în continuarea celor realizate de Comisia interortodoxă de la Belgrad din 1966, următoarele aspecte în vederea reluării dialogului dintre ortodocşi şi anglicani: a) să se trimită de Patriarhia ecumenică la Bisericile Ortodoxe locale documentele contactelor care au avut loc între ortodocşi şi anglicani – Lambeth 1930, 1931, Bucureşti 1935, Sofia, Atena 1940, Moscova 1956 – spre a lua la cunoştinţă şi a-şi completa arhivele lor; b) să se recomande Comisiei teologice interortodoxe să ceară teologilor specialişti studierea şi referirea asupra tuturor temelor care sunt înscrise în cele patru categorii de teme expuse în cadrul Comisiei de la Belgrad, anulându-se orice distincţie dintre ele.[131] Dintre piedicile serioase în calea dialogului anglicano-ortodox amintim: poziţia anglicanilor faţă de problema intercomuniunii şi problema hirotonirii femeilor.[132] Pregătirile pentru dialogul oficial ortodoxo-anglican au durat din 1966 până în 1973 când a avut loc la Oxford prima sesiune oficială a dialogului. Trebuie să afirmăm faptul că dialogul ortodox-luteran a constituit şi un prilej extraordinar pentru luterani de a se orienta spre Tradiţia Bisericii Răsăritene, unica moştenitoare a Tradiţiei Apostolice.

1.Prima sesiune oficială a dialogului anglicano-ortodox

Cea dintâi sesiune oficială a dialogului anglicano-ortodox a avut loc la Oxford între 6-13 iulie 1973. Această sesiune a avut ca bază de lucru referatele celor două părţi aflate în dialog pe care acestea au trebuit să le realizeze şi să le prezinte. Plecându-se de la referatele susţinute atât de anglicani cât şi de ortodocşi, au urmat discuţii ample din care transpar atât acorduri cât şi dezacorduri. Astfel, în timp ce partea ortodoxă a evidenţiat cele şapte Taine, partea anglicană a evidenţiat doar două (Botezul şi Euharistia); în timp ce partea ortodoxă a evidenţiat cele şapte Sinoade Ecumenice, partea anglicană a evidenţiat doar patru şi importanţa lor; în legătură cu comprehensivitatea[133], partea ortodoxă nu a fost pe deplin satisfăcută întrucât nu există o unitate de credinţă bine definită în cadrul

[131] Pr. Prof. Liviu Stan, *A patra Conferinţă Panortodoxă Geneva –Chambesy, 8-16 iunie 1968,* BOR, nr. 7-8/1968, p. 876.
[132] Diac Asist. Ion Bria, *Biserica Anglicană a desemnat pe teologii care vor lua parte la discuţiile viitoare anglicane- ortodoxe,* Ortodoxia, nr. 2/1969, p. 333.
[133] Comprehensivitatea în înţeles anglican se referă la faptul că „Comuniunea Anglicană este o familie de comunităţi religioase, răspândite pe tot globul în care se îmbină libertatea cu autoritatea, cele trei curente (protestant, catolic şi ştiinţific-liberal) păstrând o legătură puternică între ele pe temeiul Scripturii şi al Tradiţiei proprii (prin sinoade, crezuri şi liturghie), al Tainelor şi Preoţiei, în cadrul istoric-social comun. Este vorba de o unitate în diversitate sau de un pluralism sui generis pe care anglicanii le fundamentează pe unitrinitatea Dumnezeirii" (Vezi Prof. N Chiţescu, *Prima sesiune a dialogului anglicano-ortodox (Oxford, 6-13 iunie 1973),* BOR, nr. 7-8/1973, p. 804).

Comuniunii Anglicane şi astfel subiectul a fost lăsat spre studiu; partea anglicană a ridicat problema lucrării Sfântului Duh în afara Bisercii Ortodoxe, cerând pentru viitor precizări ale părţii ortodoxe referitoare la concepţia ortodoxă despre limitele Bisericii şi despre atitudinea faţă de creştinii apuseni. Partea ortodoxă a cerut anglicanilor să precizeze în scris atitudinea lor faţă de modul în care aceştia înţeleg unirea lor cu Biserica Ortodoxă, problema intercomuniunii pe care o practică cu unele confesiuni creştine, modul în care hotărârile dialogului teologic vor fi obligatorii pentru toate Bisericile din Comuniunea anglicană şi rolul şi autoritatea celor 39 de articole în Tradiţia anglicană.

Referitor la prima problemă ridicată de ortodocşi anglicanii au răspuns că doresc o aprofundare a relaţiilor cu ortodocşii până la deplina comuniune pe temeiul credinţei comune. Referitor la cea de-a doua problemă ridicată de ortodocşi, anglicanii au răspuns că practicarea comuniunii cu unii protestanţi ţine de experienţa istorică a Bisericii lor care recunoaşte realitatea Bisericii una dincolo de hotarele Bisericii Anglicane. Referitor la cea de-a treia problemă ridicată de ortodocşi, anglicanii au răspuns că hotărârile dialogului anglicano-ortodox vor deveni obligatorii pentru întreaga Comuniune Anglicană. În ceea ce priveşte cea de-a patra problemă ridicată de ortodocşi, anglicanii au răspuns că cele 39 de Articole au o deosebită însemnătate istorică, însă înţelesul lor trebuie interpretat în conformitate cu Cartea comună de rugăciune.[134] În cadrul acestei sesiuni de la Oxford s-a hotărât ca lucrările pentru discuţiile doctrinare comune dintre anglicani şi ortodocşi să fie continuate în trei Subcomisii în 1974 şi 1975.

Astfel, *prima* Subcomisie anglicano-ortodoxă s-a întrunit la Gonia-Creta între 1-6 iulie 1974, prezentându-se în cadrul lucrărilor ei tema *Inspiraţie şi Revelaţie în Sfintele Scripturi* (Prof. Nicolae Chiţescu, Prof. George Galitis). La sfârşitul dezbaterilor s-au formulat anumite puncte comune ale ambelor părţi: a) Biblia are un îndoit caracter, fiind în acelaşi timp şi dumnezeiesc şi omenesc: este cuvântul lui Dumnezeu expus în vorbire omenească; b) În calitatea ei de cuvânt al lui Dumnezeu, Biblia e unică; c) Noi cunoaştem, primim şi interpretăm Scriptura prin Biserică şi în Biserică, Biserica nu poate să ignore rezultatele cercetărilor ştiinţifice privitoare la Biblie, ci le examinează; d) Cărţile Scripturilor cuprinse în Canon sunt autoritative din pricină că Biserica recunoaşte în ele Revelaţia autentică a lui Dumnezeu. Autoritatea lor nu este determinată de unele teorii particulare, care privesc pe autorii acestor cărţi, sau de împrejurările istorice în care au fost scrise; e) Orice separare între Scriptură şi Tradiţie, care ar

[134] Pr. Alex Moraru, *op. cit.* pp. 57-58.

vrea să le trateze ca două izvoare izolate trebuie înlăturată. Ambele sunt corelative.[135]

A *doua* Subcomisie anglicano-ortodoxă s-a întrunit la Râmnicu-Vâlcea între 9-14 iulie 1974 având ca bază de discuţii tema referitoare la *Autoritatea Sinoadelor ortodoxe*, în acest sens prezentându-se mai multe referate din partea ambelor părţi.[136] La sfârşitul dezbaterilor s-au luat următoarele hotărâri comune, pe care să se bazeze şi care să fie aprofundate la viitoarele întruniri: a) În tradiţia ortodoxă cele şapte Sinoade ecumenice formează o unitate istorică, teologică şi spirituală, care se bazează pe propovăduirea credinţei trinitare şi hristologice a Bisericii, cu implicaţii esenţiale pentru eclesiologie. În anglicanism, s-a crezut că această formulare a fost suficient exprimată în hotărârile primelor patru Sinoade ecumenice. Este prin urmare nevoie să fie studiată problema consistenţei interne şi a unităţii hotărârilor sinodale.[137]

A *treia* Subcomisie anglicano-ortodoxă a avut loc la Garden City (New York) între 8-12 iulie 1974 analizând tema *Biserica comunitate euharistică* pe baza unor referate prezentate.[138] Partea ortodoxă a cerut părţii anglicane o reacutualizare a acordurilor făcute în 1935 la Bucureşti referitor la Sfânta Euharistie întrucât acestea au fost ratificate doar de două provincii anglicane (Canterbury şi York). La sfârşitul lucrărilor s-a hotărât ca această Subcomisie să se întâlnească în 1975 şi să dezbată următoarele teme: a) Rolul epiclezei în liturghia euharistică şi relaţia ei cu Biserica, comunitate care invocă Duhul Sfânt; b) Esenţa relaţiei dintre trupul sacramental al lui Hristos şi Biserică ca trup mistic al lui Hristos; c) Apostolicitatea preoţiei hirotonite şi catolicitatea credinţei ca bază pentru comuniunea euharistică.[139]

A doua serie a întâlnirilor celor trei Subcomisii a avut loc în Anglia în iulie 1975 după cum urmează: Prima Subcomisie s-a întrunit la Truro abordând tema *Autorităţii Revelaţiei divine*; a doua Sobcomisie s-a întrunit la Darmounth House, lângă Londra abordând tema intitulată *Teologia Sfintei Euharistii*; a treia Subcomisie s-a întrunit la Sf. Alban, lângă Londra abordând tema intitulată *Problema epiclezei şi a apostolicităţii Preoţiei*. La toate aceste întruniri s-au constatat deosebiri doctrinare între anglicani şi ortodocşi.[140]

---

[135] *Continuarea în subcomisii a dialogului anglicano-ortodox. Prima subcomisie anglicano-ortodoxă Gonia (Creta)*, BOR, nr. 5-6/1974, p. 623.
[136] *A doua subcomisie anglicano-ortodoxă, Râmnicu-Vâlcea (România),* Bor, nr. 5-6/1975, p. 625.
[137] Vezi, Pr. Alex Moraru, *op. cit*, pp. 60-61.
[138] *A treia subcomisie de dialog anglicano-ortodox, Garden City (New York)*, BOR, nr. 5-6/1974, pp 627-629.
[139] Pr. Alex Moraru, *op. cit.* p. 63.
[140] *Ibidem*, pp. 63-64.

2. A doua sesiune oficială a dialogului anglicano-ortodox

A doua sesiune oficială a dialogului anglicano-ortodox a avut loc la Moscova între 26 iulie şi 3 august 1976.[141] În cadrul acestei sesiuni au fost discutate şi aprofundate temele abordate la cele două serii de întruniri ale Subcomisiilor din 1974-1975. În ceea ce priveşte problema *Revelaţiei,* partea ortodoxă a adăugat problema cunoaşterii palamite a lui Dumnezeu, care este cunoscut nu după fiinţă, ci după energii, argumentând-o cu texte din Vechiul şi Noul Testament. Această temă palamită a fost însă respinsă de partea anglicană, neajungându-se la nici un acord clar în acest sens. În legătură cu tema referitoare la autoritatea sinoadelor ecumenice s-au discutat trei probleme: a) despre autoritatea Sfântului Duh în sinoade; b) excluderea adaosului Filioque din Crez; c) acceptarea Sinodului al VII-lea ecumenic. Anglicanii au susţinut în cadrul discuţiilor, o „ierarhie a adevărurilor", micşorând autoritatea unor sinoade ecumenice cum ar fi sinodul al V-lea şi al VII-lea ecumenic. Partea anglicană preferă termenul de *indefectibilitate* a Bisericii celui de *infailibilitate* a Bisericii atunci când se referă la fiinţa Bisericii, justificând poziţia lor prin faptul că sinoadele ecumenice deşi au fost perfecte sub aspect doctrinar, nu au fost perfecte sub alte aspecte (exemplul schismei dintre antiohieni şi alexandrini la Sinodul al III-lea ecumenic). Referitor la adaosul Filioque, anglicanii sunt pentru excluderea acestuia din Crezul niceo-constantinopolitan.[142]

După discuţii ample Comisia mixtă de dialog anglicano-ortodox a prezentat o *Declaraţie finală* din care desprindem următoarele aspecte doctrinare: 1. *Cunoaşterea lui Dumnezeu*. Dumnezeu este imanent şi transcendent. Biserica Ortodoxă face distincţie între esenţa dumnezeiască care rămâne dincolo de înţelegerea omului şi energiile dumnezeieşti prin care Dumnezeu este prezent în imanent şi omul stă în comuniune cu Tatăl Ceresc. Anglicanii nu folosesc această distincţie dar caută să arate că Dumnezeu nu poate fi înţeles şi în acelaşi timp este inteligibil pentru oameni. Expresia patristică „îndumnezeirea după har", anglicanii o consideră înşelătoare şi primejdioasă, deşi nu resping doctrina pe care o exprimă acest limbaj; 2. *Inspiraţia şi autoritatea Sfintei Scripturi*. Sfânta Scriptură constituie un tot coerent, care cuprinde Revelaţia divină exprimată în vorbire omenească. Ea este primită şi interpretată prin Biserică şi în Biserică. Atât anglicanii cât şi ortodocşii fac distincţie între cărţile canonice

[141] A se vedea Prof. N. Chiţescu, *Sesiunea plenară de la Moscova a dialogului ortodox-anglican (26 iulie-3 august 1976),* BOR, nr. 7-8/1976, p. 664.
[142] Pr. Alex Moraru, *op. cit.* pp. 65-66.

ale Vechiului Testament şi cele necanonice (bune de citit), recunoscându-se utilitatea celor din urmă pentru zidirea sufletească a credincioşilor; 3 *Scriptură şi Tradiţie*. Scriptura şi Tradiţia sunt cele două izvoare ale Revelaţiei divine, care se completează reciproc, iar Biserica nu poate defini niciodată dogme noi care n-au temei în Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie; 4. *Autoritatea Sinoadelor*. Anglicanii deşi cred într-o „ierarhie" a Sinoadelor ecumenice, punând accent mai mult pe primele patru, acceptă şi decretele sinoadelor al V-lea, al VI-lea şi al VII-lea ecumenice. Cu toate acestea este necesară o cercetare mai amănunţită din partea anglicană a problemelor legate de ultimele trei sinoade ecumenice; 5. *Clauza Filioque*. Referitor la acest adaos trebuie să se facă o deosebire între problema originii Sfântului Duh, deosebită de cea a trimiterii în timp şi a misiunii Sfântului Duh în lume. Pentru acest motiv şi pentru faptul că adaosul Filioque n-a existat la început în Simbolul niceo-constantinopolitan şi că n-a fost introdus prin autoritatea unui Sinod ecumenic, anglicanii sunt de acord să nu mai facă parte din Crez; 6. *Biserica, comunitatea euharistică*. Referitor la Euharistie se afirmă din nou că între cele două Biserici a existat un acord comun, realizat la Bucureşti în 1935. Pe viitor ar trebui să se studieze şi să se aprofundeze problema relaţiei dintre preot şi episcopul său, precum şi a episcopilor între ei înşişi; 7. *Invocarea Sfântului Duh în Euharistie*. Actul sfinţirii elementelor euharistice cuprinde următoarele: mulţumirea, anamneza şi epicleza. Prin invocarea şi pogorârea Sfântului Duh, ca răspuns la rugăciunea Bisericii, pâinea şi vinul se prefac în Trupul şi Sângele Domnului. După anglicani momentul culminant al sfinţirii elementelor euharistice poate fi prin cuvintele de instituire sau prin epicleză, iar pentru ortodocşi este epicleza. Sfântul Duh se pogoară nu numai asupra elementelor euharistice ci şi asupra comunităţii. [143]

3. A treia sesiune oficială a dialogului anglicano-ortodox

A treia sesiune a dialogului anglicano-ortodox a avut loc într-o atmosferă de incertitudine[144] pentru continuarea dialogului, la Cambridge între 25 iulie-1 august 1977. Dezbaterile au avut loc în cadrul Subcomisiilor

[143] *Ibidem,* pp. 66-68.

[144] Incertitudinile au fost create de: Adunarea Bisericii Episcopaliene din S.U.A şi a Bisericii Anglicane din Canada care au introdus în cult adaosul Filioque şi au adoptat practica protestantă a hirotonirii femeilor, apariţia în Anglia în 1977 a unor studii de teologie anglicană cu tendinţe foarte liberle. Ca reacţie la aceste tendinţe membrii Subcomisiei ortodoxe la invitaţia Patriarhului ecumenic Dimitrios I au ţinut o consfătuire la Salonic pentru a lua o hotărâre în ceea ce priveşte continuarea dialogului teologic cu anglicanii, ajungându-se în cele din urmă la o situaţie de compromis care facilita continuarea dialogului în funcţie de rezultatele viitoare. (Pr. Alex Moraru, *op. cit.* pp. 68-69).

după cum urmează: 1. Subcomisia numită *Truro* a abordat subiectul general *Biserica şi Bisericile*; 2. Subcomisia numită *America de Nord,* a abordat subiectul general *Ministeriu şi Preoţie*; 3. Subcomisia numită *St Alaban* a abordat subiectele: *Binecuvântata Fecioara Maria*; *Comuniunea Sfinţilor în lumina Învierii şi a Cincizecimii*; *Rugăciunile pentru morţi şi invocarea şi venerarea sfinţilor*. La aceste teme au mai fost prezentate şi referate atât din partea anglicană cât şi din cea ortodoxă.[145]

În raportul final al subcomisiei *Truro* se evidenţiază câteva aspecte doctrinare: 1. În ceea ce priveşte *Biserica* ca şi *Mireasă a lui Hristos,* ortodocşii afirmă că membrii Bisericii pământeşti sunt păcătoşi în timp ce Biserica nu este păcătoasă şi supusă judecăţii în timp ce anglicanii afirmă că Biserica deşi este Mireasă nepătată a lui Hristos, totuşi este păcătoasă. Sub aspectul ei dumnezeiesc, atât anglicanii cât şi ortodocşii afirmă că Biserica nu este păcătoasă; 2. În ceea ce priveşte *Apostolicitatea* Bisericii, ortodocşii pun accentul pe succesiunea apostolică susţinând că numai acele culte şi confesiuni pot intra în categoria *Biserică* care au unele dintre caracteristicile adevăratei Biserici. Şi anglicanii şi ortodocşii sunt de acord că există o continuitate în păstrarea doctrinei şi a cultului în Biserică de la Sfinţii Apostoli încoace. Termenul catolic, în ceea ce privesc însuşirile Bisericii trebuie înţeles într-un sens mai curând calitativ decât geografic, întrucât catolicitatea este specifică oricărei Biserici locale unde se săvârşeşte Euharistia şi nu numai celei universale. 3. În ceea ce priveşte *Biserica şi Bisericile* părerile ortodocşilor au fost împărţite în două: unii susţineau că nu există o viaţă bisericească autentică în afara limitelor vizibile ale Bisericii Ortodoxe, în timp ce alţii considerau că poate exista har sacramental şi în afara limitelor vizibile ale Bisericii Ortodoxe.[146]

În ceea ce privesc aspectele doctrinare care pot fi evidenţiate din cadrul lucrărilor celei de a doua sobcomisii „America de Nord" subliniem că anglicanii au pus accentul mai mult pe *koinonia* decât pe Biserică ca Trup al lui Hristos, ei neaccentuând faptul că principala misiune a Preoţiei este de a administra Tainele Bisericii. Ca şi în cadrul primei subcomisii au rămas foarte multe aspecte nediscutate.[147]

În cadrul celei de a treia Subcomisii numită Sf. Alaban, s-a constatat un acord deplin asupra legăturii dintre mariologie, hristologie şi eclesiologie. Cu toate acestea, anglicanii au avut unele rezerve asupra unor aspecte ale cinstirii Maicii Domnului, nefiind de acord, la fel ca şi ortodocşii cu învăţătura latină despre Sfânta Fecioară Maria. Asupra aspectelor referitoare la cinstirea sfinţilor şi la rugăciunile pentru cei adormiţi nu s-a

[145] *Ibidem,* p. 69.
[146] *Ibidem,* p. 71.
[147] *Ibidem*

ajuns la nici un acord.[148] În urma sesiunii oficiale a dialogului anglicano-ortodox de la Cambridge au rămas două obstacole foarte mari în calea dialogului, obstacole asupra cărora Comuniunea Anglicană avea să se pronunţe definitiv în cadrul Conferinţei de la Lambeth din 1978: problema hirotoniei femeilor şi adaosul Filioque.

4. A patra sesiune oficială a dialogului anglicano-ortodox

A patra sesiune a Comisiei mixte de dialog dintre Biserica Anglicană şi Biserica Ortodoxă a avut loc la Mănăstirea Penteli (Atena) între 12-19 iulie 1978. Discuţiile acestei sesiuni au avut în centru lor două probleme majore: adaosul Filioque, în privinţa căruia anglicanii şi ortodocşii au reînnoit adeziunea lor faţă de hotărârea luată la Moscova în 1976 potrivit căreia Filioque trebuie scos din Simbolul de credinţă niceo-constantinopolitan şi problema hirotoniei femeilor, subiect asupra căruia părerile anglicanilor erau împărţite, în timp ce ortodocşii erau împotriva acestei practici[149] În urma discuţiilor controversate, Comisia mixtă s-a pronunţat asupra practicii hirotoniei femeilor, această practică fiind amânată, aşa încât dialogul a rămas deschis.

5. A cincia sesiune a dialogului anglicano-ortodox

A cincia sesiune a dialogului anglicano-ortodox a avut loc la Llandaff-Cardiff (Ţara Galilor) între 14-21 iulie 1980.[150] Discuţiile s-au purtat în cadrul a trei Subcomisii unde s-au prezentat şi referate: subcomisia I referatul *Biserica şi Bisericile*; subcomisia II referatul *Sfinţii şi repausaţii*; subcomisia III referatul *Doctrina Sfintei Treimi în Răsărit şi Apus*. În cadrul subcomisiei I, în urma discuţiilor s-a constatat existenţa unui dezacord în ceea ce priveşte intercomuniunea, aşa încât dacă pentru partea ortodoxă a fi în intercomuniune cu cineva trebuie să ai identitate de învăţătură, cult şi organizare, pentru partea anglicană a fi în intercomuniune cu cineva înseamnă ca acel cineva să fie doar creştin, adică botezat în numele Sfintei

---

[148] *Ibidem,* p. 72.

[149] *Sesiunea de la Atena (Mănăstirea Penteli) a dialogului anglicano-ortodox,* BOR, nr. 9-10/1978, p. 918-919. În cadrul celei de a XI Conferinţe de la Lambeth din 1978 anglicanii au hotărât ca adaosul Filioque nu-şi are locul în Crez iar hirotonia femeilor să fie amânată temporar pentru a evita posibilele sciziuni. (vezi *Congresul anglican de la Lambeth*, Mitropolia Banatului, nr. 1-3/1979, p. 163).

[150] A se vedea Prof. N. Chiţescu, *Dialogul anglicano-ortodox de la Llandaff-Cardiff (Tara Galilor, 14-21 iulie 1980),* Ortodoxia nr. 1/1981, p. 112.

Treimi.[151] În cadrul celei de a doua subcomisii a existat o deosebire practică între ortodocşi şi anglicani, în sensul că nu toţi anglicanii practică invocarea sfinţilor şi rugăciunile pentru morţi, aceştia justificându-şi practica prin faptul că legătura lor cu sfinţii se face prin Dumnezeu, izvorul sfinţeniei.[152] În Sobcomisia a III s-a pus din nou problema adaosului Filioque care nu-şi are locul în Simbolul niceo-constantinopolitan, recomandându-se din partea membrilor Comisiei mixte ca acest adaos să fie exclus din formularele întregii Comuniuni Anglicane.[153]

6. A şasea sesiune a dialogului anglicano-ortodox

A şasea sesiune a dialogului anglicano-ortodox a avut loc la Chambesy-Geneva între 20-27 iulie 1981. La fel ca şi la sesiunea precedentă, lucrările s-au desfăşurat în cadrul a trei subcomisii în care au fost prezentate următoarele referate: subcomisia I referatul *Misteriul Bisericii*; subcomisia II referatul *Participarea la harul Sfintei Treimi*; subcomisia III referatul *Reflexii asupra sensului ortodox al Tradiţiei*. În referatul subcomisiei I s-a arătat că Biserica, Trupul lui Hristos şi templu sfânt al lui Dumnezeu are datoria de reconciliere a omenirii divizate. În referatul subcomisiei II s-a discutat din nou despre adaosul Filioque, ortodocşii arătând că numai Tatăl este cauza ipostasei Sfântului Duh, dar El comunică esenţa Sfântului Duh prin Fiul, iar acest aspect trebuie deosebit de înţelesurile adaosului Filioque de mai târziu. În referatul subcomisiei III s-a arătat că în ceea ce priveşte Tradiţia anglicanii şi ortodocşii au asimilat multe deosebiri. Ambele părţi au căzut de acord asupra faptului că tradiţia are o mare importanţă ca realitate dinamică în viaţa creştină şi este totdeauna prezentă gata să îmbrăţişeze viitorul şi să primească pe cele viitoare.[154]

7. A şaptea sesiune oficială a dialogului anglicano-ortodox

A şaptea sesiune oficială a dialogului anglicano-ortodox a avut loc la Canterbury-Anglia, între 12-19 iulie 1982. Lucrările au avut din nou loc pe trei Subcomisii care au abordat următoarele teme prezentând anumite referate după cum urmează: subcomisia I la tema generală *Misteriul*

[151] Pr. Alex Moraru, *op. cit.* p. 76.
[152] *Ibidem*, p. 77.
[153] *Ibidem*.
[154] *Ibidem*, pp. 77-78.

Bisericii sau prezentat referatele: *Apostolicitatea Bisericii (succesiune apostolică şi misiune)*; *Biserica şi Bisericile*; *Biserica*; subcomisia II referatele *Participarea la harul Sfintei Treimi: sfinţenia creştină, Sfinţenia creştină: a trăi o viaţă perfectă*; subcomisia III referatul *Cultul creştin şi menţinerea adevăratei credinţe*.[155] Astfel, raportul Subcomisiei I subliniază printre altele faptul că Taina Bisericii nu poate fi strict definită sau descrisă, însă Biserica este o realitate vie prin care ne mântuim, ea este Trupul lui Hristos, templul sfânt al lui Dumnezeu, Noul Israel etc. Raportul Subcomisiei II rezumă învăţătura despre adaosul Filioque care trebuie scos din Simbolul niceo-constantinopolitan. Se vorbeşte şi despre experienţa creştină a harului mântuitor al Sfintei Treimi. Creştinii participă individual la harul Sfintei Treimi ca membrii ai comunităţii creştine. Raportul Subcomisiei III s-a subliniat faptul că credinţa şi cultul particular sunt inseparabile şi fiecare aspect doctrinar îşi are formulare şi caracter liturgic. Şi ortodocşii şi anglicanii au accentuat faptul că Liturghia şi întreg cultul sunt esenţiale pentru exprimarea, menţinerea şi comunicarea adevăratei credinţe.[156]

8. A opta sesiune oficială a dialogului anglicano-ortodox

A opta sesiune oficială a dialogului anglicano-ortodox a avut loc la Odessa, între 12-19 septembrie 1983. Lucrările au fost desfăşurate în cadrul a trei Subcomisii unde s-au susţinut mai multe referate pe anumite teme după cum urmează: subcomisia I la tema generală *Misteriul Bisericii* au fost prezentate referate: *Legăturile dintre Biserica locală şi cea universală, Primaţia, Autoritatea şi primaţia, Mărturisire şi slujire în Noul Testament, Evanghelism*; subcomisia II , la tema generală *Participarea la har şi la Sfânta Treime* au fost susţinute referatele: *Chestiunea lui „Filioque" la V V Bolotov, Note pe mai departe asupra chestiunii Filioque, Clauza „Filioque", Clauza „Filioque"în Comuniunea Anglicană, Rugăciune şi sfinţenie, Către un ascetism contemporan*; subcomisia III, la tema generală *Tradiţia-Paradosis* au fost susţinute referatele: *Preţioasele icoane. O scurtă expunere teologică cu referire specială la unele imne din Duminica Ortodoxiei, Imnografia anglicană, Anglicanii şi deciziile Sinodului al VII-lea ecumenic, Devoţiune familială*.[157] Subcomisiile au combinat studiile care au tratat aceeaşi problemă dând astfel un număr de şapte documente finale care au fost supuse Comisiei mixte de dialog spre aprobare.

[155] *Ibidem*, p. 79.
[156] *Ibidem*, pp. 80-81.
[157] *Ibidem*, p. 82.

Conţinutul acestor documente finale se referă la: 1. Mărturisire, evanghelism şi slujire; 2. Primatul - atât Biserica Ortodoxă cât şi Biserica Anglicană nu sunt de acord cu învăţătura Bisericii Romano-Catolice despre primatul şi infailibilitatea papală; 3. Filioque. Din partea ortodoxă s-au evidenţiat trei direcţii în privinţa acestei învăţături: a) Teoria unui *Filioque patristic ortodox,* specific formulei „prin Fiul" (I. Romanidis); b) *Filioque este o teologumenă* (L. Voronov, V.V. Bolotov); c) *Filioque este o erezie* (Mitropolitul Methodius al Thyatirei, Nicolae Chiţescu, S. Goşevici). Cu toate acestea ambele părţi au hotărât ca acest adaos să fie exclus din Crez; 4. Rugăciune şi sfinţenie – rugăciunea particulară este inseparabilă de cea comunitară; 5. Icoanele – atât ortodocşii cât şi anglicanii au hotărât că icoanele pot fi venerate; 6. Către un ascetism contemporan; 7. Cultul familial.[158]

9. A noua sesiune oficială a dialogului anglicano-ortodox

A noua sesiune oficială a dialogului dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Anglicană a avut loc la Dublin în 1984. Această întrunire a reluat tematica sesiunilor anterioare. Declaraţia de la Dublin afirmă că unitatea Bisericii ia formă concretă şi vizibilă prin adunarea în jurul episcopului la săvârşirea comună a Euharistiei, subsumând reflecţia teologică experienţei euharistice în viziunea unei teologii euharistice.[159] Referitor la *apostolicitatea Bisericii,* s-a precizat faptul că aceasta se manifestă într-un mod deosebit prin succesiunea episcopilor care este un semn al neîntreruperii tradiţiei şi vieţii apostolice. „Dar apostolicitatea Bisercii nu se poate reduce doar la succesiunea episcopilor. Tradiţia Apostolică se continuă şi se identifică în Tradiţia patristică şi post-patristică."[160] La Dublin s-a dezbătut şi problema comuniunii şi intercomuniunii subliniindu-se faptul că anglicanii practică intercomuniunea cu diferite culte protestante, în timp ce pentru ortodocşi comuniunea euharistică implică mărturisirea comună a credinţei.[161]Dintre aspectele doctrinare care s-au mai discutat amintim: 1. Adaosul Filioque, reînnoindu-se declaraţia de la Moscova din 1976; 2. Despre Tradiţie; 3. Respingerea doctrinei despre Purgatoriu şi merite prisositoare; 4. Referitor la cinstirea icoanelor s-a menţionat faptul că în

[158] *Ibidem,* pp. 83-84.
[159] Pr. Asist Dr. Nicolae V Dură, *Consideraţii asupra dialogurilor teologice ale Bisericii Ortodoxe cu Bisercile: Romano-Catolică, Anglicană, Veche-Catolică, Orientală (Necalcedoniană) şi Luterană,* p. 416.
[160] *Ibidem,* p. 417.
[161] *Ibidem,* p. 418.

Apus termenul *proschinisis* a fost tradus confuz prin cuvântul latin *adoratio- adorare* şi nu cu *venerare*; 5. Problema hirotoniei femeilor este inacceptabilă pentru ortodocşi.[162] Epilogul Declaraţiei de la Dublin ilustrează convergenţele şi diferenţele dintre cele două Biserici. Dintre diferenţele care au rămas, conform declaraţiei de la Dublin amintim: 1. Cu privire la cunoaşterea lui Dumnezeu există o diferenţă de terminologie, dar nu diferenţă în credinţa de bază; 2. Referitor la Scriptură şi Tradiţie există o diferenţă referitoare la deosebirea dintre cărţile canonice ale Vechiului Testament şi cele deutero-canonice; 3. Anglicanii consideră adaosul Filioque ca afirmaţie teologică validă dar nu ca dogmă; 4. Problema hirotoniei femeilor; 5. Înţelegerea diferită a comuniunii şi intercomuniunii;6. Cultul Sfinţilor; 7. Problema autorităţii ultimelor trei sinoade ecumenice.[163]

10. A zecea sesiune oficială a dialogului anglicano-ortodox

A zecea sesiune a dialogului anglicano-ortodox a avut loc la Valamo în 1989, unde s-a hotărât un plan de lucru pe baza unor teme teologice, plan care trebuia să cuprindă trei stadii de câte 2-3 ani, după care să se încheie un document comun care să fie dat publicităţii. În primul stadiu al lucrărilor s-a hotărât să se studieze aspecte fundamentale de eclesiologie concretizate în două teme: a) *Taina Bisericii în lumina credinţei noastre în Dumnezeu Cel în Treime***;** b) *Taina Bisericii în relaţie cu hristologia*. În ceea ce priveşte prima temă este nevoie să se arate în ce măsură credinţa în Sfânta Treime se răsfrânge asupra înţelegerii naturii Bisericii, avându-se în vedere ideea *unităţii în diversitate* prezentă frecvent în dezbaterea eclesiologică din a doua jumătate a secolului al XX-lea. În ceea ce priveşte cea de-a doua temă, aceasta era imperios necesară, întrucât problematica hristologică a fost aproape absentă din cadrul dialogului, deşi majoritatea aspectelor eclesiologiei depind în mare măsură de acordul hristologic.[164] Cel de-al doilea stadiu al discuţiilor teologice cuprinde tot teme eclesiologice: a) *Ce este erezia*? Se referă la varietatea în materie de doctrină, problema dogmei şi a teologumenei; *Problema schismei în Biserică* se referă la faptul, dacă o comunitate schismatică mai este parte a trupului lui Hristos?; c) *Recepţia în Biserică* se referă la procesul prin care învăţătura stabilită de sinoade este recunoscută, receptată şi acceptată.[165] Cel de-al treilea stadiu al discuţiilor se

[162] *Ibidem,* p. 420.
[163] *Ibidem,* pp. 420-421.
[164] Episcop Nifon Ploieşteanul, *Reluarea dialogului ortodoxo-anglican,* Ortodoxia, nr. 2/1989, p. 88.
[165] *Ibidem,* p. 89.

va referi la structura şi disciplina canonică a Bisericii: a) *Natura şi autoritatea episcopatului*; b) *Problema conciliarităţii şi primatului*; c) *Problema hirotoniei femeilor în toate treptele ierarhice*.[166]

V. Dialogul teologic oficial dintre Biserica Ortodoxă şi Federaţia Luterană Mondială

Începutul oficial dintre ortodocşi şi luterani s-a făcut imediat după moartea lui Martin Luther (1546)[167] Contacte mai importante între ortodocşi şi luterani vor avea loc după primul război mondial prin intermediul Mişcării Ecumenice. Astfel au loc întâlniri şi colaborări în cadrul congreselor ţinute de mişcarea „Viaţă şi acţiune" (Stockholm, 1925, Oxford, 1937) şi „Credinţă şi organizare" (Lausanne, 1927, Edinburg, 1937). După cel de al II-lea război mondial relaţiile dintre Biserica Ortodoxă şi Bisericile Protestante s-au intensificat tot prin intermediul ecumenismului, aşa încât în 1947 are loc constituirea Federaţiei Luterane Mondiale care a făcut posibilă începerea unui dialog general cu Biserica Ortodoxă.

După constituirea Consiliului Ecumenic al Bisericilor (1948) relaţiile dintre ortodocşi şi protestanţi s-au intensificat simţitor. Anul 1961, prin cea dintâi Conferinţă Panortodoxă de la Rodos este considerat un an hotărâtor pentru dialogul dintre ortodocşi şi protestanţi, întrucât acum se propune în mod oficial studierea modalităţilor de apropiere dintre Biserica Ortodoxă şi Bisericile Protestante.[168] O altă etapă importantă în pregătirea dialogului cu protestanţii, este a patra Conferinţă Panortodoxă de la Chambesy 1968, care a recomandat ortodocşilor să studieze aspectele dialogului şi apoi să instituie o Comisie teologică interortodoxă în vederea dialogului cu

---

[166] *Ibidem.* Problema hirotoniei femeilor ameninţa serios natura dialogului dintre cele două Biserici, făcând deosebit de dificilă perspectiva unei eventuale recunoaşteri a validităţii hirotoniilor anglicane (Acordul de la Bucureşti 1935). Despre unele divergenţe dar şi puncte de acord dintre ortodocşi şi anglicani, în urma sesiunilor oficiale ale dialogului anglicano-ortodox a se vedea: Pr. Prof. Dr. Alexandru Moraru, *Dialogul teologic anglicano-ortodox. Realizări şi perspective,* Ortodoxia, nr. 3/1989, pp. 31-39.

[167] Despre contactele şi relaţiile dintre ortodocşi şi luterani din secolul al XVI-lea până la începutul secolului al XX-lea a se vedea: Pr. Vasile Molnar, *Premise şi perspective ale dialogului dintre Biserica Ortodoxă şi Federaţia Luterană Mondială la împlinirea a 40 de ani de la înfiinţarea Federaţiei Luterane Mondiale*, Ortodoxia, nr. 3/1988, pp. 29-33.

[168] A se vedea Prof. Nicolae Chiţescu, *Note şi impresii de la Conferinţa panortodoxă Rodos I, (1961),* BOR, nr. 9-10/1961, pp. 876-877; Diac. Lect. Ioan I Ică, *Contactele din ultima vreme dintre Bisericile Ortodoxe şi Bisericile Protestante şi stadiul actual al dialogului teologic între ele,* Ortodoxia nr. 1/1973, pp. 135-146; Idem, *Relaţiile între ortodocşi şi luterani din România din secolul XVI până astăzi,* Mitropolia Ardealului, nr. 1-3/1980, pp. 58-75.

luteranii.[169] În vederea dialogului general dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Luterană, s-au iniţiat mai multe dialoguri bilaterale dintre Biserica Evanghelică din R.F.G şi Institutul Teologic „Saint Serge" din Paris (1950), Patriarhia Rusă (1959), Patriarhia Ecumenică (1969), Patriarhia Română (1979), precum şi dintre Federaţia Bisericilor Evanghelice din R.D.G şi Biserica Ortodoxă Bulgară (1979).[170] Plecând de la aceste premise şi întâlniri, s-a putut trece la iniţierea primului dialog general dintre Biserica Ortodoxă şi Federaţia Luterană Mondială.

1. Prima sesiune a Comisiei mixte de dialog general dintre Biserica Ortodoxă şi Federaţia Luterană Mondială

Primul dialog teologic general dintre biserica Ortodoxă şi Federaţia Luterană Mondială a avut loc între 28 august-4 septembrie 1982, în Finlanda la Espor-Helsinki. Această primă întrunire generală de dialog a analizat şi dezbătut următoarele teme: a) Evaluarea dialogului dintre Patriarhia Ecumenică şi teologii din Tubingen în secolul al XVI-lea precum şi rezultatele dialogurilor bilaterale ale Bisericilor Autocefale Ortodoxe cu luteranii; b) Importanţa Sinodului II ecumenic şi a Simbolului de credinţă niceo-constantinopolitan în viaţa Bisericii; c) Participarea la ministerul Bisericii.[171]

2. A doua sesiune a Comisiei mixte de dialog general dintre Biserica Ortodoxă şi Federaţia Luterană Mondială

A doua sesiune a Comisiei mixte de dialog general s-a întrunit între 23-29 mai 1983 la Limassol în Cipru discutându-se în cadrul ei următoarele teme doctrinare: a) Conceptul (noţiunea) de Biserică; b) Biserica în istoria mântuirii; c) Atributele Bisericii; d) Maniera în care se realizează mântuirea oamenilor prin Hristos, în Biserică.[172]

[169] Vezi, Pr. Prof. Liviu Stan, *A patra Conferinţă panortodoxă*, BOR, nr. 7-8/1968, p.878.
[170] Pr. Vasile Molnar, *op. cit.* p. 40. Nu vom aborda aceste dialoguri bilaterale din lipsă de spaţiu.
[171] Al. Ioniţă, *Dialogul teologic general dintre Bisericile Ortodoxe şi Bisericile Luterane,* BOR, nr. 9-10/1981, p. 961.
[172] Pr. Vasile Molnar, *op. cit.* p. 41.

3. A treia sesiune a Comisiei mixte de dialog general dintre Biserica Ortodoxă şi Federaţia Luterană Mondială

A treia sesiune a Comisiei mixte de dialog a avut loc între 23-31 mai 1985 la Allentown-Pensilvania (SUA), având drept temă generală: *Revelaţia divină*. Pe baza acestei teme au fost susţinute mai multe referate: a) Învăţătura revelaţiei lui Dumnezeu ca temei al Sfintei Scripturi; b) Revelaţia divină în perspectiva dialogului dintre Biserici; c) Dialogurile care au avut loc până în prezent între Biserica Ortodoxă şi Luterană; d) Puncte de convergenţă între Biserici cu privire la revelaţia divină.[173] Dintre punctele care au devenit convergente în urma discuţiilor amintim: Tradiţia a tălmăcit Scriptura. Scriptura şi Tradiţia devin vii şi lucrătoare în şi prin Biserică. Sfânta Scriptură este o expresie inspirată şi autentică a revelaţiei Domnului şi a experienţei Bisericii la începuturile ei. Prin călăuzirea Duhului Sfânt, revelaţia divină trăieşte în Biserică prin Sfânta Scriptură şi prin Sfânta Tradiţie.[174]

4. A patra sesiune a Comisiei mixte de dialog general dintre Biserica Ortodoxă şi Federaţia Luterană Mondială

A patra sesiune a Comisiei mixte de dialog a avut loc între 28 mai-3 iunie 1987 la Conia, Creta, având drept temă generală: *Scriptură şi Tradiţie*. Plecând de la această temă, în cadrul dialogului, s-au discutat aspecte referitoare la canonul Sfintei Scripturi, problema inspiraţiei, a legăturii dintre Scriptură, Tradiţie şi Biserică, problema Tradiţiei Apostolice, dezvoltarea Tradiţiei, criteriile adevăratei Tradiţii şi caracterul ei dinamic.[175]

VI. Dialogul teologic oficial dintre Biserica Ortodoxă şi Alianţa Reformată Mondială

Relaţiile orotdoxo-reformate pot fi încadrate la începutul lor în cadrul relaţiilor pe care Biserica Ortoodxă le-a avut cu Reforma secolului al

---

[173] *Ibidem*, pp. 41-42.
[174] *Ibidem.* Despre progresul teologiei protestante în acceptarea ideii de *Tradiţie* a se vedea Drd. Adrian Niculcea, *Scriptură, Tradiţie şi Mărturisire în dialogul teologic dintre Biserica Luterană din R.F.G. şi Biserica Ortodoxă Română,* Studii Teologice, nr. 5-6/1992, pp. 398-408.
[175] *Ibidem*.

VI-lea în general.[176] După cel de al II-lea război mondial contactele cu reformaţii au fost tot mai dese în cadrul Mişcării ecumenice. A existat o perioadă îndelungată de pregătire a dialogului teologic oficial dintre Biserica Ortodoxă şi Alianţa Reformată Mondială, perioadă marcată de o serie de dialoguri neoficiale în cadrul cărora s-au dezbătut anumite teme doctrinare.[177]

VII. Relevanţa dialogurilor interconfesionale pentru ecumenismul actual

Dialogurile interconfesionale au o importanţă fundamentală pentru ecumenismul actual dar şi pentru lumea actuală unde se simte nevoia de dialog, de cooperare, de apropiere. Triumfalismul, defetismul, închiderea şi plasarea confesiunilor pe poziţii intransigente, sunt atitudini păgubitoare care pot duce la fundamentalism, filetism sau alte manifestări marginale. Doar dialogul poate să ducă la identificarea credinţei comune primului mileniu creştin, la o maturizare a conştiinţei comune şi la o apropiere sinceră şi eficientă între Biserici. Dialogurile interconfesionale pun în evidenţă tezaurul doctrinar al primului mileniu creştin precum şi înstrăinările care au avut loc în cadrul confesiunilor creştine de la acest tezaur.

Ecumenismul actual are nevoie de continuarea dialogurilor interconfesionale care de fapt dau consistenţă şi conţinut acestuia. Un ecumenism fără dialog nu se poate concepe, cum nu se poate concepe o Biserică închisă în sine, suficientă şi intransigentă. De aceea retragerea unor Biserici din cadrul mişcării ecumenice, renunţarea lor la dialog, trebuie să ne dea foarte mult de gândit în noul context european unde numai dialogul poate soluţiona diferenţele. Tot atât de adevărate sunt şi motivele care au făcut ca relaţiile dintre Bisericile Ortodoxe şi Consiliul Ecumenic al Bisericilor să intre într-o fază destul de critică în ultimii ani ai secolului al XX-lea. Probleme precum hirotonia femeii, limbajul zis inclusiv cu referire la Dumnezeu, admiterea homosexualităţii şi lesbianismului ca orientări sexuale morale constituie motive serioase ca Biserica Ortodoxă să-şi

[176] Despre relaţiile dintre ortodocşi şi reformaţi din secolul al XVI-lea până în prima jumătate a secolului al XX-lea a se vedea: Pr. Drd. Vasile Molnar, *Premise şi perspective ale dialogului dintre Biserica Ortodoxă şi Alianţa Reformată Mondială,* Ortodoxia nr. 3/1989, pp. 64-69.

[177] Despre etapele pregătitoare ale dialogului oficial dintre ortodocşi şi reformaţi, precum şi despre multiplele întruniri neoficiale ale acestora şi aspectele doctrinare abordate în cadrul acestor întruniri a se vedea: Pr. Drd. Vasile Molnar, *Premise şi perspective ale dialogului dintre Biserica Ortodoxă şi Alianţa Reformată Mondială,* pp. 74-80; Pr. Asist Dr. Nicolae V Dură, *Consideraţii asupra dialogurilor teologice…*pp. 443-447.

reconsidere participarea la ecumenismul actual. Referindu-se la Mesajul patriarhilor din Patmos (1995) cu privire la deviaţiile din Mişcarea ecumenică, Părintele Profesor Ion Bria afirmă: „De fapt Mesajul patriarhilor dă prin declaraţia pe care o face, un advertisment, dacă nu chiar un ultimatum Mişcării ecumenice. Aceasta, dacă va rămâne în continuare în mrejele acestor „teologi" care fiind mai ales, sociologi improvizaţi şi politicieni dezorientaţi nu au nimic cu teologia, va face Biserica Ortodoxă să-şi reconsidere participarea la ecumenismul practicat de Consiliul ecumenic al Bisericilor de la Geneva".[178]

Desigur că ecumenismul nu se poate identifica în totalitate cu Consiliul Ecumenic al Bisericilor, deoarece depăşeşte aria acestuia de manifestare. *Charta oecumenica* subliniază încă de la începutul ei că „nu avem voie să rămânem în situaţia actuală. În conştiinţa vinei noastre şi pregătiţi pentru pocăinţă, trebuie să ne străduim să depăşim diviziunile care există încă între noi, ca astfel, să putem propovădui împreună în mod credibil mesajul Evangheliei între popoare"[179] Prezenţa şi forţa creştinismului într-o Europă unită va fi direct proporţională cu apropierea dintre Bisericile creştine pe calea dialogului. Deşi împărtăşirea din acelaşi potir euharistic rămâne doar o mare speranţă şi nu un mijloc actual pentru refacerea unităţii creştine, totuşi această speranţă trebuie să anime şi să dea consistenţă în viitor dialogului teologic dintre Bisericile creştine.

Asist. Drd. Cristinel Ioja
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Andrei Şaguna" din Sibiu

[178] Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică şi Ecumenică,* Editura România creştină, Bucureşti, 1999, p. 248.
[179] A se vedea Altarul Banatului, nr. 7-9/2001, p. 7.

"Charta oecumenica"
Dialog şi colaborare între bisericile europene

Procesul integrării europene are implicaţii fundamentale nu doar de ordin politic, economic şi social, ci şi religios. O structură politică nu poate dura fără consens religios. Dar ce fel de consens religios se cere astăzi, şi cu ce implicaţii pentru istoria Bisericii Ortodoxe? Ce identitate religioasă va avea noua Europă, spre ce se tinde, cine încearcă astăzi să se afirme tot mai mult?

Am asistat la o ofensivă a vizitelor papale fără precedent istoric, ofensivă estompată de suferinţa fizică a fostului suveran pontif, de altfel o personalitate harismatică, care cu siguranţă a făcut *mea culpa* cu sinceritate, regretând profund toate greşelile romano-catolicismului. Prin declaraţia "*Dominus Iesus*. *Despre unicitatea şi universalitatea mântuitoare a lui Iisus Hristos şi a Bisericii* [1]şi prin *Nota asupra expresiei "Biserici surori"*[2], s-a dorit reafirmarea unicităţii romano-catolicismului, a faptului că Biserica lui Hristos "subsistit in" Biserica romano-catolică, s-a dorit sublinierea unicităţii mântuirii în Hristos, respingânduţse tendinţele de relativizare, dar şi faptul că Biserica romano- catolică este mama tuturor şi nu poate fi soră cu altă biserică.

Declaraţia *Dominus Iesus* este semnată de cardinalul Joseph Ratzinger, astăzi papa Benedict al XVI-lea, şi arhiepiscopul Tarcisio Bertone, prefectul şi , respectiv, secretarul acestei congregaţii, şi ratificată de Papa Ioan Paul al II-lea în 16 iunie 2000. Alcătuit din 23 de paragrafe grupate în 6 capitole precedate de o introducere şi o concluzie, textul răspunde pericolului la adresa misiunii Bisericii, reprezentat de teoriile teologice de tip relativist, care încearcă să justifice pluralismul religios. În capitolul 4, paragraful 16 se afirmă: "Credincioşii trebuie să mărturisească existenţa unei continuităţi istorice -înrădăcinată în succesiunea apostolică [3] - între Biserica întemeiată de Hristos şi Biserica Catolică: < Aceasta este Biserica unică a lui Hristos, pe care Mântuitorul nostru, după învierea Sa, a încredinţat-o lui Petru pentru a o păstori (cf. *Ioan,* 21,17), i-a dat acestuia şi celorlalţi apostoli misiunea de a o răspândi şi călăuzi (cf.*Mt*.28,18sq.), şi a

[1] v. trad. rom., edit. de Arhiepiscopia romano-catolică Bucureşti, 2000
[2] v. trad. rom. de Arhid.Conf.Ioan I.Ică jr., în *Renaşterea* (Cluj-Napoca), nr.10, 2000, p.9
[3] Conc.Vat.II, Const.dogm. *Lumen gentium,* nr.20

înălţat-o pe veci ca stâlp şi temelie a adevărului (cf. I *Tim*. 3,15). Această Biserică, orânduită şi organizată în această lume ca societate, subzistă în Biserica Catolică, cârmuită de urmaşul lui Petru şi de episcopii în comuniune cu el>.[4] Prin expresia *subsistit in,* Conciliul a voit să armonizeze două afirmaţii doctrinare: pe de o parte, că Biserica lui Hristos, în ciuda dezbinărilor între creştini, continuă să existe pe deplin numai în Biserica Catolică; pe de altă parte, că < există numeroase elemente de sfinţire şi de adevăr în afara organismului său vizibil>[5], adică în Bisericile şi Comunităţile bisericeşti care încă nu sunt în comuniune deplină cu Biserica Catolică.[6] Dar în ceea ce le priveşte pe acestea din urmă, trebuie afirmat că valoarea lor <derivă din însăşi plinătatea harului şi a adevărului care a fost încredinţată Bisericii Catolice >[7] ".[8]

Pentru noi uniatismul rămâne în continuare cea mai gravă contra - mărturie pentru *koinonia* locală şi universală. Chiar dacă s-a reluat de curând dialogul oficial (Belgrad, sptembrie 2006), uniatismul este o rană deschisă care împietează grav relaţiile cu Roma. Ne amintim că Părintele Dumitru Stăniloae incriminase, cu o virulenţă uşor de înţeles, acţiunile Romei combinate cu cele ale Vienei, care au dus la dezbinarea religioasă a românilor din Ardeal. Uiatismul a dus la distrugerea unei străvechi comuniuni de credinţă, de limbă, de cult şi de cultură, sau cum spune Părintele: "Spre deosebire de toate religiile şi de toate confesiunile creştine, uniatismul nu s-a născut dintr-o aderare a unor mase de oameni la o concepţie religioasă deosebită de cea pe care au avut-o înainte, care să răspundă unor noi trebuinţe sufleteşti şi să aducă schimbare în viaţa lor spirituală. El a fost rezultatul unei îndelungi acţiuni de violentare a conştiinţei religioase a poporului"[9], de fapt a fost rodul unei ***întreite silnicii*** silnicia unei asupriri sociale şi economice; silnicia administrativ-militară exercitată de un stat absolutist; silnicia unei confesiuni creştine care stimula silnicia statului şi se sprijinea pe ea.[10] Se dezvolă apoi, folosindu-se

[4] Ibid, nr.8

[5] cf. Ioan Paul al II-lea, Scris.enc. Ut unum sint, nr.13 ; *Lumen gentium, nr.15* şi Decr. *Unitatis redintegratio,* nr.3

[6] Aşadar, sensul autentic al textului conciliar este contrazis de interpretarea celor care din cuvintele *subsistit in* , concep teza potrivit căreia unica Biserică a lui Hristos poate să subziste şi în bisericile şi comunităţile bisericeşti necatolice. "Conciliul a ales cuvântul "subsistit" tocmai pentru a clarifica faptul că există o singură "subzistenţă" a adevăratei Biserici, în timp ce în afara organismului ei vizibil există doar "elementa Ecclesiae", care – fiind elemente ale Bisericii înseşi- tind şi duc spre Biserica Catolică"(Congregaţia pentru Doctrina Credinţei, *Notificazione sul volume "Chiesa: carisma e potere" del P.Leonardo Boff: AAS 77*[1985] 756-762

[7] Conciliul Vatican II, Decr. *Unitatis redintegratio,* nr.3

[8] Trad.rom.cit.p.21

[9] *Uniatismul din Transilvania.Opera unei întreite silnicii,* Biserica Ortodoxă Română, nr.3-4, 1969, p.355

[10] Ibid.,p.3555-356

metodologia unui istoric , aspectele principale ale temei : începuturile uniaţiei şi falsurile de documente care însoţesc originea ei, lupta poporului din Transilvania pentru a rămânea în Biserica strămoşească şi persecuţiile neîntrerupte suportate din cauza aceasta, lupta românilor uniţi pentru unitatea în credinţă cu românii ortodocşi şi dorinţa după reîntregirea Bisericii strămoşeşti.

Într-un alt studiu, intitulat : *Problema uniatismului în perspectivă ecumenică*[11], scria: "Unica atitudine creştină şi ecumenică în problema uniatismului este ca şi o parte şi alta să uităm trecutul dureros şi să renunţăm la tendinţa de a-l menţine şi resuscita; iar concomitent cu aceasta să înaintăm pe calea pregătirii unei unităţi între Biserica Ortodoxă şi Catolică pe bază de iubire, spre o unitate pe care Ortodoxia o înţelege ca o comuniune între aceste două Biserici şi între ierarhii lor, în condiţii de deplină egalitate, desigur după înfăptuirea unităţii de credinţă".[12] Din concluzii spicuim:

- problema uniatismului nu se mai pune azi ca o problemă oarecare, în ea însăşi, ci ca problemă a sincerităţii ecumenice, a sincerităţii iubirii în raporturile dintre Biserica Romano-catolică şi Biserica Ortodoxă

- uniatismul trebuie considerat ca un semn al lipsei de iubire, iar decizia pentru el ca o decizie împotriva iubirii şi a Duhului Sfânt, pentru că uniatismul constituie ipostasul viu al contestării unei Biserici de către altă Biserică soră şi pentru că uniatismul devine contestarea acţiunii evidente a Duhuluzi Sfânt manifestate în viaţa celeilalte Biserici surori

- uniatismul este în plus o minciună, pentru că ascunde celor ce sunt atraşi la uniatism caracterul prozelitist al acestei acţiuni

- atât timp cât Biserica Romano-catolică este decisă să promoveze uniatismul, va continua să fie socotită decisă pentru contestarea Bisericii Ortodoxe şi nu va putea manifesta o atitudine de iubire frăţească sinceră faţă de Ortodoxie

- chiar dacă între protestanţi şi ortodocşi există diferenţe cu mult mai mari decât între ortodocşi şi catolici, ortodocşii şi protestanţi progresează în apropierea lor, deoarece între ei nu există un zid de despărţire cum există între Biserica Romano-catolică şi cea Ortodoxă, ca semn al contestării, zidul reprezentat de uniatism".[13]

La fel de tranşant se exprimă Părintele atunci când afirmă că: "exerciţiul libertăţii religioase nu are nevoie să se manifeste în acţiunea unei Biserici în paguba altor Biserici, care e "de prost gust" mai ales în această epocă de ecumenism, când pe de altă parte se vorbeşte de frăţietatea creştină

[11] În : Ortodoxia, nr.4, 1969, p.616-625
[12] Ibid.,p.622
[13] Ibid.,p.622-624

şi de valorile pe care le deţine orice Biserică. Caracterul unui "prozelitism de prost gust", care n-are nimic din vibraţia unui misionarism religios, a unei propovăduiri a lui Hristos, celor ce nu-L cunosc, este în primul rând uniatismul, ca atragere a creştinilor orientali la recunoaşterea primatului papal, fără nici o modificare a vieţii lor religioase, numai cu scopul extinderii zonei de influenţă politică a Vaticanului, slăbind o venerabilă Biserică "soră" şi dezmembrând grav unitatea unui popor sau altul".[14]

În pofida discuţiilor de la Balamand (iunie 1993) -unde se concluzionase că uniatismul nu se înscrie printre modelele de unire -poziţia papalităţii nu s-a schimbat. Comentând unirea de la Brest (1596) papa Ioan Paul II, face din nou elogiul uniatismului :

"Unii văd în existenţa Bisericilor Orientale catolice o dificultate pentru ecumenism. Interpretând din nou unirea de la Brest, ne întrebăm care este sensul acestui eveniment…Bisericile Orientale catolice pot să aducă o contribuţie foarte importantă la ecumenism…Biserica greco-catolică din Ucraina dă slavă lui Dumnezeu…pentru fidelitatea ei eroică faţă de succesorul lui Petru…Ea înţelege că această fidelitate o aşează pe calea angajamentului pentru unirea tuturor Bisericilor"[15]. A aminti suferinţele membrilor Bisericilor greco-catolice, în temniţele comuniste este o datorie de memorie pentru toţi. Dar a-i cinsti pe cei ce n-au acceptat subordonarea faţă de Roma, şi au suferit pentru păstrarea integrităţii Bisericii Ortodoxe, este şi aceasta o datorie ecumenică.

Vorbind pentru întreaga Ortodoxie, actualul patriarh ecumenic, arată că tezele apărate de episcopul Romei în enciclicele recente sunt în ruptură totală cu tradiţia orientală :

"Am putut să constat cu surprindere că în enciclica papală *Lumen Orientale,* s-a făcut efortul de a se pune pe picior de egalitate comunităţile din Orient şi vechile Biserici Ortodoxe, acelea care anume perpetuează fără întrerupere tradiţia autentică a primului mileniu creştin. Aceasta înseamnă că regimul în neregulă al uniatismului, acceptat numai după principiul iconomiei ecclesiale şi numai în mod provizoriu, a fost considerat de Biserica Romei drept o amnistie totală acordată acestuia, cu alte cuvinte: ca o situaţie regularizată definitiv, şi deci ca un model ecclesial legitim, ceea ce evident, noi nu vom accepta niciodată, cu toată dispoziţia noastră pacifică neschimbată şi voinţa noastră de reconciliere după spiritul Evangheliei".[16]

---

[14] *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox,* Ortodoxia, nr.4(1967), p.505

[15] Scrisoarea apostolică a papei Ioan Paul II : *Patru sute de ani de la Unirea de la Brest*-text francez în: *Chretiens en Marche*, nr.49, 1996, p.5 - la Pr.Prof.univ.Dr.Ion Bria, *Teologie dogmatică şi ecumenică,* Ed.Universităţii "Lucian Blaga" din Sibiu, 1996, p.309

[16] Alocuţiunea patriarhului ecumenic Bartolomeu în timpul întâlnirii cu papa Ioan-Paul II, din 27 iunie 1995,la Roma, textul în : *Chretiens en Marche* (Lyon), nr.49, 1996, p.4)- la Pr.Prof.Ion Bria, op.cit.p.309-310

Totuşi calea ecumenică, la sfârşitul războiului rece (1945-1989) este redeschisă în alţi termeni decât în trecut. Papa Ioan Paul al II-lea s-a pronunţat în legătură cu tradiţia ortodoxă (*Lumen Orientale*, 1995) şi cu relaţiile cu Bisericile Orientale (*Ut Unum Sint*, 1995). Aceste noi declaraţii nu modifică substanţial ecclesiologia catolică, după care Biserica Orientului este "rănită" în lipsa unei comuniuni depline cu succesorul lui Petru. Papa apreciază totuşi doctrinele proprii Orientului. El este conştient de chestiunile misiologice şi ecumenice pe care le ridică doctrina *primatului papal*. Mai mult, într-un capitol din enciclica *Ut Unum Sint* el invită Bisericile să re-examineze problema autorităţii episcopului de Roma în slujirea - *ministerium* unităţii Bisericii universale[17], fapt fără precedent în istorie.

Este posibil ca dialogul bilateral între cele două Biserici să se orienteze în direcţii pozitive, şi se speră găsirea unei soluţii în privinţa uniatismului, speranţe ce se nasc şi datorită vizitei Papei Ioan Paul al II-lea în România (7-9 mai 1999). Modul desfăşurării vizitei a subliniat încă o dată vocaţia ecumenică a românilor, deschiderea lor, virtutea iertării şi uitării unui trecut dureros.

Charta oecumenica [18], document, adoptat în urma întrunirii Prezidiului Conferinţei Bisericilor Europene (Geneva 6-11 martie 2001) şi a întâlnirii ecumenice organizată de Conferinţa Bisericilor Europene şi Consiliul Conferinţelor Episcopale din Europa (Strasbourg, 17-22 aprilie 2001), se doreşte a fi o bază de dialog şi colaborare a Bisericilor europene, prin urmare se impune receptarea sa critică .

Adesea în spaţiul ortodox orice referire la ecumenism comportă riscuri, în special după ce la Harare unde s-a desfăşurat a opta Adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, s-a constatat criza participării Bisericilor Ortodoxe la Mişcarea ecumenică. Atunci s-a hotărât crearea unei Comisii speciale care să analizeze locul şi rolul lor în Consiliul Ecumenic. Se ştie însă că societatea contemporană impune deschiderea şi dialogul. În Europa, care tinde spre o unificare fără precedent, Bisericile se simt obligate să colaboreze, să fie, cu alte cuvinte, factor de unitate.

Biserica Ortodoxă a fost dechisă dialogului în vederea refacerii unităţii văzute a Bisericii. Totuşi în multe cercuri bisericeşti, ortodoxe cât şi ne-ortodoxe, este răspândită ideea că mişcarea ecumenică s-ar fi născut din interiorul lumii protestante, ca un rezultat al situaţiei sale interne şi în urma unui efort de a găsi soluţii la problemele existenţiale la care trebuiau să facă

[17] Pr.Prof.Ion Bria**, Hermeneutica teologică, noţiuni introductive, curs postuniversitar pentru programul de master şi doctorat în Teologia Dogmatică şi Ecumenică**, Sibiu,1999, p.91

[18] v. traducerea în limba română publicată în : *Mitropolia Olteniei*, nr 3, 2001 şi în *Altarul Banatului*, an XII (LI), nr.7-9, iulie –septembrie 2001, pp.7-14

faţă, cu privire la viaţa cotidiană şi la mărturie.[19] Din această cauză mulţi ortodocşi sunt surprinşi de prezenţa ortodoxă în mişcarea ecumenică, şi de participarea activă a Bisericii Ortodoxe la Consiliul mondial al Bisericilor. În acelaşi timp nu puţini protestanţi, nefamiliarizaţi cu creştinătatea răsăriteană, sunt tentaţi să-i considere pe ortodocşi ca aparţinând unei "lumi" şi culturi diferite, străine preocupărilor mişcării ecumenice, şi care constituie, adesea, un obstacol în calea unităţii creştine.[20]

Încercând schiţarea unei cronologii a prezenţei ortodoxe, autorul citat scrie că istoria mişcării ecumenice şi în special a Consiliului Mondial al Bisericilor, este strâns legată de Biserica Ortodoxă. Prima propunere concretă, "fără precedent în istoria Bisericii" [21], pentru stabilirea unei "*koinonia* de biserici", a fost făcută de Patriarhia Ecumenică, care în binecunoscuta enciclică[22] din anul 1920 în care odată cu apelul de a se renunţa la prozelitism, se accentua convingerea că iubirea va face posibilă cooperarea bisericilor, şi chiar constituirea unei ligi - *koinonia* a acestora, după exemplul Ligii Naţiunilor, dar modelul să fie cel nou-testamentar.

Văzută dintr-o perspectivă ortodoxă, fondarea Consiliului Mondial al Bisericilor odată cu prima adunare ţinută la Amsterdam în anul 1948, poate fi considerată într-un fel ca împlinirea unei propuneri făcută de Constantinopol cu 28 de ani în urmă, cu atât mai mult cu cât modele de cooperare proiectate atunci au devenit bază pentru colaborare, cel puţin pentru primul deceniu de viaţă şi activitate al Consiliului. Este adevărat că la adunarea inaugurală dintre ortodocşi au participat doar delegaţi ai Patriarhiei ecumenice, ai Bisericii din Cipru, Grecia şi ai Episcopiei Ortodoxe Române

---

[19] George Tsetsis, *The Meaning of the Orthodox Presence in the Ecumenical Movement*, în: **Orthodox Visions of Ecumenism**, compiled by Gennadios Limouris, WCC Publications, 1994, p.272

[20] Ibid. Din păcate, această atitudine s-a făcut simţită şi la **Harare**, unde a avut loc cea de a opta Adunare generală a Consiliului (4-13 decembrie 1998), cauza constituind-o retragerea, intenţia de a se retrage sau nesemnificativa participare a unor Biserici ortodoxe. După ce s-a explicat - reprezentantul Georgiei având o mişcătoare intervenţie în acest sens- că aceste hotărâri s-au luat ca ultimă soluţie la presiunea puternicelor grupuri conservatoare, anti-ecumeniste, a căror acţiuni au dus şi ar fi putut duce în continuare la schismă internă, situaţia a început să fie înţeleasă şi s-a hotărât constituirea unei comisii speciale care să analizeze foarte serios problemele apărute şi să redefinească prezenţa şi participarea ortodoxă. A se vedea Raportul Comisiei speciale în volumul de faţă

[21] W.A.Visser't Hooft, **The Genesis and Formation of the World Council of Churches**, Geneva, WCC, 1982, p.1, la G. Tsetsis, op. cit., p. 272. Într-o predică rostită în Catedrala Sfântul Petru la 8 noiembrie 1967, cu ocazia vizitei Patriarhului ecumenic Athenagora, W.A.Visser't Hooft afirma: " Biserica din Constantinopol a fost în istoria modernă prima care ne-a reamintit că creştinătatea din toată lumea ar fi neascultătoare faţă de dorinţa Domnului şi Mântuitorului său dacă nu s-ar strădui să facă vizibilă în lume unitatea poporului lui Dumnezeu şi a trupului lui Hristos" - la G.Tsetsis, *L'Eglise orthodoxe et le mouvement oecumenique*, în : Le monde religieux, vol.32, 1975, p.152

[22] *Encyclical of the Ecumenical Patriarchate*, 1920, în : The Ecumenical Review, vol.XII, octombrie 1959, p.79-82; reed. în : **The Orthodox Church in the Ecumenical Movement**, editor Constantin Patelos, Geneva, WCC Publications, 1978, p.40-44

din Statele Unite ale Americii. Celelalte Biserici Ortodoxe, deşi participaseră la mişcarea ecumenică între anii 1920-1938 (cu excepţia Bisericii din Rusia, care se confrunta cu marile necazuri cauzate de revoluţia bolşevică) nu au luat parte la adunare, ca rezultat al recomandărilor conferinţei de la Moscova ţinută doar cu o lună înainte, unde se decisese neparticiparea [23], nu din motive teologice sau ecclesiologice, ci din cauza "războiului rece" . S-a reuşit depăşirea situaţiei, şi între anii 1961 şi 1965 toate Bisericile ortodoxe autocefale şi autonome au devenit membre ale Consiliului.[24]

Prezenţa ortodoxă a reprezentat şi reprezintă foarte mult pentru mişcarea ecumenică. Biserica Ortodoxă a participat activ la unitatea "*Faith and Order*", mărturisind "*credinţa Apostolilor*" ; "*Life and Work*" s-a îmbogăţit prin conceptele morale şi sociale promovate; a accentuat semnificaţia şi rolul cultului, şi mai ales al Euharistiei în viaţa Bisericii; a dat expresie experienţei asceticii şi misticii prezente în viaţa corpului ecclesial; a avut şi are o contribuţie unică la continuarea dezbaterilor despre unitatea văzută. Dar, în acelaşi timp, Ortodoxia însăşi s-a îmbogăţit, atât din punct de vedere teologic, cât şi al dragostei creştine şi al solidarităţii umane. Consiliul a dezvoltat multe programe şi a pus în mişcare resurse în multe părţi ale lumii, în domeniile diakoniei, educaţiei teologice şi dialogului între biserici, teologii ortodocşi reuşind astfel să studieze în cele mai bune centre universitare din lume.

Charta oecumenica afirmă de la început că " nu avem voie să rămânem în situaţia actuală. În conştiinţa vinei noastre şi pregătiţi pentru pocăinţă, trebuie să ne străduim să depăşim diviziunile care există încă între noi, ca astfel, să putem propovădui împreună în mod credibil mesajul Evangheliei între popoare".[25] Document se doreşte a fi " un angajament comun pentru dialog şi cooperare. Ea deschide sarcinile ecumenice de bază şi, prin acestea, trasează o serie de linii directoare şi angajamente. Ea tinde să promoveze la toate nivelurile vieţii bisericeşti o cultură ecumenică a dialogului şi conlucrării şi pentru aceasta să creeze o normă obligatorie. Ea

---

[23] **Actes de la Conference des Eglises autocephales orthodoxes**, vol.II, Moscova, 1952, p.450

[24] G.Tsesis, **The Meaning of Orthodox Presence**…, op. cit., p.273

[25] trad. rom. cit., p.7; Părintele Stăniloae scria, în 1963, într-un studiu intitulat: *Mişcarea ecumenică şi unitatea creştină în stadiul actual* : "Mişcarea ecumenică s-a născut dintr-o nelinişte şi nemulţumire a conştiinţei creştine contemporane, care se vede confruntată cu două fenomene îngrijorătoare ale creştinătăţii de azi: a) cu modul nesatisfăcător în care răspunde năzuinţelor şi frământărilor umanităţii moderne şi b) cu dureroasa fărâmiţare din sânul său propriu. Ea a luat fiinţă dintr-un sentiment de vinovăţie al formaţiunilor creştine pentru cele două neajunsuri amintite şi din voinţa de a le vindeca. De aceea nu se poate să nu se vadă în apariţia şi acţiunea ei lucrarea lui Dumnezeu"., **Ortodoxia,** nr.3-4,(1963), p544

nu are totuşi un caracter doctrinar-dogmatic sau juridic bisericesc. Autoritatea ei constă mai degrabă în angajarea de sine a Bisericilor europene şi a organizaţiilor ecumenice. Acestea pot să-şi formuleze pentru domeniul lor, pornind de la acest text de bază, adaosuri proprii şi perspective comune care se referă concret la provocările lor specifice şi la angajamentele ce decurg din acestea".[26] Aici textul pare a fi ambiguu , deoarece se afirmă că documentul nu are un caracter doctrinar- dogmatic sau juridic-bisericesc, iar pe de altă parte ar trebui să creeze o normă obligatorie. Consiliul Mondial al Bisericilor nu este o "supra-Biserică", nici un sinod ecumenic, ci un for prin care Bisericile pot colabora, pot hotărî să facă anumiţi paşi împreună, în vederea refacerii unităţii văzute. Se ştie că hotărârile sinoadelor ecumenice au devenit obligatorii întrucât au întrunit *consensus Ecclesiae dispersae,* prin urmare orice convergenţe apărute în urma dialogurilor teologice nu pot avea caracter obligatoriu, ci pot şi trebuie să fie receptate critic de toate Bisericile membre.[27]

Structurarea textului a fost inspirată, chiar dacă nu se precizează, din *Faptele Apostolilor* 2,42, unde sunt menţionate fundamentele biblice ale Bisericii universale: ***învăţătura Apostolilor****- te didahe ton Apostolon, doctrina Apostolorum-* , comuniune- *te koinonia, communicatione-, **frângerea pâinii**- te klasei ton arton, fractionis panis* - şi ***rugăciuni****- tais proseuhais, orationibus* ". Mărturisirea comună a ***învăţăturii Apostolilor****,* trăirea plenară a vieţii de ***comuniune****-koinonia,* ***împărtăşirea*** din acelaşi Potir, ***rugăciuni*** pentru "unirea tuturor" formează o simfonie în care se exprimă identitatea şi integritatea Bisericii. Se va arăta în continuare cum este exprimată această succesiune în documnetul în discuţie, şi ce accente s-

[26] **Charta oecumenica**, trad.rom. cit., p. 8

[27] Cu toate acestea noi nu putem să ne împropriem afirmaţii de genul: " În decursul veacurilor s-a dezvoltat o Europă caracterizată religios şi cultural predominant de Creştinism. În acelaşi timp, prin eşecul creştinilor în Europa şi în afara graniţelor ei, au fost cauzate multe nenorociri. Noi ne recunoaştem responsabilitatea pentru această vină şi îl rugăm pe Dumnezeu şi pe oameni să ne ierte".(p.11) A culpabiliza în egală măsură Bisericile din Europa, este un act cel puţin nedrept. Ce legătură are Biserica noastră, de exemplu, cu ce s-a întâmplat în timpul colonialismului, când, aşa cum spunea un african la Harare, " înainte de a veni albii, noi aveam pământul, iar ei Biblia, după aceea noi am avut Biblia, iar ei pământul", când Biserica Romano-catolică nu a luat nici o poziţie fermă împotriva sclaviei. Cum poţi implica printr-o frază pe toţi creştinii din Europa, ale căror Biserici sunt membre ale CBE în acest proces de pocăinţă, când cei din fostele state socialiste, cu regim totalitar, au fost lăsaţi de Occident în mâinile comuniştilor sceleraţi, iar astăzi asistăm la neo-colonialism şi neo-sclavie? Era deci absolut necesară o diferenţiere, şi o clarificare a cauzelor eşecului, pe de o parte, şi a motivelor de pocăinţă, pe de altă parte. Membrii Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române şi-au cerut public scuze, imediat după evenimentele din decembrie 1989, pentru faptul că nu au condamnat făţiş sistemul totalitar. Ne contrariază şi recomandarea "În mod special căsătoriile interconfesionale trebuie susţinute ca să trăiască ecumenismul în viaţa lor de zi cu zi"(p.10). Se ştie că Dreptul canonic ortodox nu încurajează căsătoriile mixte, cerându-se convertire sau cel puţin promisiunea fermă că aceasta se va întâmpla,urmărindu-se evitarea complicaţiilor ulterioare.

ar putea pune din punct de vedere ortodox, referindu-ne în special la opera Părintelui Dumitru Stăniloae.

Prima parte este intitulată : *"*Credem într-una sfântă, catolică şi apostolică Biserică"[28]. Se invocă "mărturisirea ecumenică de credinţă niceo-constantinopolitană (381) ", dar nu se face nici o referire la adaosul *Filioque*. În schimb este subliniat angajamentul de a "acţiona prin puterea Sfântului Duh spre unitatea văzută a Bisericii lui Iisus Hristos într-o credinţă, unitate care îşi găseşte expresia în recunoaşterea reciprocă a Botezului şi în comunitatea euharistică, precum şi în mărturisire şi slujire comune"[29].

Din punct de vedere ortodox " *învăţătura Apostolilor*" se referă la realitatea istorică, dinamică a credinţei creştine, revelate de Mântuitorul, statornicită prin mărturia normativă a Sfintei Scripturi şi a Sfintei Tradiţii , explicată, transmisă şi proclamată în şi prin Biserică sub asistenţă Sfântului Duh. De fapt "dialogul viu al Bisericii cu Hristos se poartă în mod principal prin Sfânta Scriptură şi prin Sfânta Tradiţie"[30], Sfânta Tradiţie fiind "permanentizarea" acestui dialog[31].Biserica Ortodoxă este cunoscută ca o Biserică a Tradiţiei, deoarece a păstrat cu fidelitate conţinutul *kerygmei* apostolice şi practica sacramentală apostolică în întregimea lor.[32] După cum se ştie, problemele apar atunci când diverse confesiuni sau grupări creştine îşi arogă, adesea în exclusivitate, exact această fidelitate deplină faţă de "începuturi", susţin că s-au întors şi sunt în conformitate cu perioada primară a Bisericii, când exista o" unitate în diversitate".

Părintele Stăniloae a valorizat orice tendinţă de apropiere de învăţătura autentică a Bisericii , manifestată de diferiţi teologi. În acest sens considerăm că este important să se analizeze, un studiu [33]publicat când Părintele împlinea venerabila vârstă de optzeci de ani.De la început se arată că în pofida faptului că manualele de Dogmatică ortodoxă prezintă justificarea luterană ca un act prin care omul este asigurat că păcatele lui sunt iertate, fără a fi şterse (simul justus et peccator), sau fără a se produce vreo schimbare în fiinţa lui (actus forensis), din studiile teologilor protestanţi din epoca mai recentă şi chiar din textele din opera lui Luther pe care se bazează, se poate constata că "justificarea este înţeleasă de Luther

[28] Ibid.,p.8
[29] Ibid.
[30] Pr.Prof.D.Stăniloae, *Dogmatica I* , p.53
[31] Ibid.p.58
[32] Idem, *Concepţia ortodoxă despre Tradiţie şi despre dezvoltarea doctrinei*, Ortodoxia, nr.1, 1975,p.5
[33] Idem, *Doctrina luterană despre justificare şi cuvânt şi câteva reflecţii ortodoxe*, Ortodoxia nr.4, 1983, p.495-508

adeseori ca un act care produce o viaţă nouă în fiinţa omului”[34]. Este citat teologul Peter Stuhmacher care suţine că : “Justitia Dei înseamnă pentru Luther actul creator-eficient al graţiei lui Dumnezeu care justifică, şi nu o însuşire a lui Dumnezeu”[35]. Viaţa nouă, despre care vorbeşte Luther, este,după teologul citat, rezultatul sintezei între cele două concepţii despre dreptatea lui Dumnezeu relativă la om :”dreptatea ca un atribut al lui Dumnzeu , care se manifestă faţă de om conform comportării omului, şi dreptatea care iartă pe om şi produce în el o viaţă nouă prin mila Lui sau prin graţie”.[36] Chiar dacă teologii luterani nu ajung întotdeauna la concluzia, la care a ajuns uneori Luther,că dreptatea lui Dumnezeu îl poate face pe om după chipul Lui , dându-i posibilitatea colaborării cu El pentru a înainta în asemănarea cu El, spunând că numai Dumnezeu este activ în noua viaţă a omului, “Luther ţine cu putere să considere justificarea ca un act creator şi prin aceasta e înlăturată orice posibilitate de a concepe credinţa şi prin aceasta justificarea şi ca o operă a omului” [37], de aceea “este o bucurie pentru noi să constatăm în această afirmaţie că chiar credinţa este considerată implicit ca o putere produsă în om de Dumnezeu şi nu ca ceva care nu aduce nici o schimbare în viaţa omului “[38]. Iar dacă omul devine subiect al acestei noi puteri, însemnă că participă, colaborează. Karl Barth însuşi recunoaşte acest fapt, întrucât nu afirmă că omul nu are nici o responsabilitate în opera mântuirii sale: “În explicarea justificării “numai prin credinţă”, noi am admis că trebuie spus clar şi aceasta : că noi în credinţă avem de-a face şi cu o *imitaţie a lui Hristos.* Că credinţa ca atitudine umană, cum rezultă din întrebuinţarea dublă a cuvântului *pistis,* este o imitaţie a lui Dumnezeu, o analogie cu lucrarea şi cu comportarea lui Dumnezeu, noi am menţionat adesea . Ea este o *încredere* a omului, care dă răspunsul corespunzător şi potrivit fidelităţii lui Dumnezeu care se revelează ca eficientă în judecata Lui. Dar ea este în special şi în concret şi o imitaţie a lui Hristos, o asemănare cu activitatea şi cu comportarea lui Hristos”.[39] Părintele Stăniloae citează apoi din opera ascetului din Gaza secolului al VI-

[34] Ibid.p.495

[35] “Justitia Dei bezeichnet fur Luther also das schopferischwirksame Ereignis der rechfertigenden Gnade Gottes und nicht eine gottliche Eigenschaft”, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus,* Gottingen, 1966, p.20

[36] Ibid..p.18, “Keiner der Vater ist darauf aufmerksam geworden, dass Paulus selbst Rechtfertigung und Schopfungssgen ineinander interpretiert zuordnet. Das Miteinander zu gewahren und von daher justitia als das Gottes Werk zu interpretieren ist Luthers Eigentliche exegetische Leitstung”,la Pr.Prof. D.Stăniloae,op.cit.p.495

[37] Ibid.p.21,”…Luther an der Rechtfertigung als einem Schopfungsvorgang fasthalt und so jede Moglicheit verlegt wird, den Glauben als Leistung des Menschen und damit die Rechtfertigung als Werk des Menschen aufzufassen”, la Pr.Prof.D. Stăniloae, op. cit.,p.496

[38] Pr.Prof.D.Stăniloae, op.cit.,p.496

[39] Die Kirchliche Dogmatik IV/1,EVZ-Verlag, 1960,p.709

lea,Varsanufie, şi spune , în mod surprinzător , că : "în acest pasaj, sensul imitării coincide în chip uimitor cu ceea ce zice Barth" chiar dacă Varsanufie este mai explicit şi mai concret . Şi prezentarea paralelă continuă cu Moltmann şi Varsanufie. Dacă Moltmann declară că după Luther "drumul spre Dumnezeu este umilinţa"[40],Varsanufie zice: "Dumnezeu a ales întotdeauna pe cei smeriţi (*ICor*.1,27). Să ai smerenie şi Dumnezeu îţi va veni în ajutor" [41], "deci se poate spune că Părinţii răsăriteni, ca şi Luther au înţeles că smerenia nu înseamnă că noi nu avem nici un rol în mântuirea noastră, ci ea este conştiinţa că dacă putem face vreun bine, aceasta ne vine din puterea pe care ne-o dă Dumnezeu…".[42] Mai mult, un alt teolog luteran, E.Jungel, consideră necerare pentru menţinerea legăturii cu Hristos prin justificare, nu numai iubirea, ci şi faptele bune. După aceaste fapte va fi omul justificat, acestea nemaifiind în Hristos fapte ale Legii, deci ale fricii, ci ale libertăţii şi ale bucuriei, deci au un caracter cu mult mai interior.[43] Se revine apoi la Jurgen Moltmann, care vorbeşte de un adevărat dialog între Dumnezeu şi om, omul fiind înălţat de Dumnezeu la demnitatea unui partener în acest dialog."Cuvântului (lui Dumnezeu) îi corespunde răspunsul (omului), făgăduinţei, speranţa, Evangheliei, credinţa şi graţiei divine, mulţumirea omului"; "Prin Scriptură vorbeşte nu numai Dumnezeu oamenilor, ci vorbesc şi oamenii lui Dumnezeu"[44].

Dar "îmbinarea dintre darul lui Dumnezeu şi folosirea lui activă de către noi este exprimată şi în toate rugăciunile şi cântările cultului divin luteran "[45], exemplificându-se prin câteva citate din care s-ar putea desprinde următoarele:

-posibilitatea şi necesitatea pocăinţei

-chiar dacă e activat cu ajutorul lui Dumnezeu, acest ajutor nu anulează lucrarea omului

-omul justificat nu rămâne încărcat de păcate,Dumnezeu neputând să i le ierte, cum se spune în "Dogmaticile noastre de şcoală", dimpotrivă el cere să i se ierte toate păcatele săvârşite, pe care ar fi putut să nu le săvârşească

-necesitatea manifestării credinţei prin fapte bune, "un om se cunoaşte din fapte" - *"an Werken wird erkannt ein Mann"*

---

[40] *Therese von Avila und Martin Luther*,în Stimmen der Zeit, Heft 7,1982, p. 457

[41] *Biblos Barsanouphiou kai Ioannou*,Thessalonique, 1974,Ep.665,p.311

[42] Pr.Prof.D Stăniloae,op.cit.,p.501

[43] *Gesetz zwischen Adam und Christus,* Zeitschrift fur Theologie und Kirche,60,1963,p.73, la Pr.Prof.D.Stăniloae,op.cit.p.503

[44] *Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Trinitarrische Pneumatologie.* Conferinţă ţinută la Congresul de Pneumatologie de la Roma, 26 martie 1982(mms.) la Pr.Prof.D.Stăniloae, op.cit. p.503

[45] Pr.Prof.D.Stăniloae,op.cit.p.504

-folosirea expresiei “acoperă păcatele noastre”nu poate însemna că ar putea rămâne neatinse, dimpotrivă se exprimă credinţa că Hristos le ia şi le poartă El Însuşi

-viaţa nouă dobândită de omul justificat , manifestată prin fapte bune, nu poate fi înţeleasă, având ca subiect numai pe Dumnezeu , omul rămânând doar un simplu spectator, deoarece aceasta ar însemna să se admită “un dualism ireconciliabil în interiorul omului şi în raporturile lui cu alţii “[46], şi prin urmare crredinciosul nu I-ar mai cere lui Dumnezeu să-l scape de deznădejde, să-l umple de bucurie, de iubire faţă de alţii, să-l vindece de ceea ce e necuvenit în pornirile lui şi să-i întărească puterile.[47]

Cu toate acestea este criticată tendinţa de a acorda o importanţă uneori exclusivă cuvântului, care provine dintr-un fel de dispreţ al trupului, considerându-se cuvântul ca o manifestare directă şi exclusivă a spiritului. Se pierde astfel şi legătura indisolobilă dintre cuvânt şi Taină, aşa cum o reliefează Sf.Ev.Luca : *“... ei, auzind acestea, au fost pătrunşi la inimă şi au zis către Petru şi ceilalţi apostoli :Bărbaţi fraţi, ce să facem? Iar Petru le-a zis :Pocăiţi-vă, şi să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre, şi veţi primi darul Sfântului Duh* (F.Ap.2,37,38)- Mărturisire, Botez, Mirungere. În acest sens A.Schmemann remarca: “Prin Taină, noi devenim părtaşi Aceluia Care vine şi rămâne cu noi în Cuvânt : destinaţia Bisericii constă în a binevesti pe Acela. Cuvântul consideră Taina ca fiind împlinirea sa, căci în Taină Hristos Cuvântul devine viaţa noastră.Cuvântul adună Biserica pentrz a se întrupa în ea. Prin ruperea Cuvântului de Taină, Taina este ameninţată să fie înţeleasă ca magie, iar Cuvântul fără Taină este ameninţat să fie redus la doctrină.”[48]De fapt “fiecare sacrament este un mijloc corporal prin care Hristos ne Transmite printr-un gest o putere provenită din trupul Său înviat.”[49]

Părintele Stăniloae nu a ignorat nici tendinţele de apropiere de învăţătura ortodoxă manifestată de unii telogi romano-catolici. Într-o conferinţă[50] remarca cu satisfacţie pasul pozitiv din referatul teologului J.M.Garrigues prin care se ajunsese la a se considera acceptabilă pentru Biserica romano-catolică formula lui Bolotov potrivit căreia :”Duhul Sfânt purcede de la unicul Tată întrucât El naşte pe unicul Fiu”.[51] Garriguez

---

[46] Ibid.p.505
[47] Ibid.p.504-506
[48] *Euharistia,Taina Împărăţiei,* Ed. Anastasia, f.a., p.74
[49] Pr.Prof.D.Stăniloae, op.cit.p.509
[50] *Purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl şi relaţia lui cu Fiul, ca temei al îndumnezeirii şi înfierii noastre,* conferinţă ţinută la a doua reuniune ecumenică de la Klingenthal, în 26.V.1979, pe tema “Filioque”, Ortodoxia,nr.3-4,1979,p.583-592
[51] *These uber das Filioque,* în Internationale kirchliche Zeitschrift, 1895, la Pr.Prof.D.Stăniloae, op.cit.p.583

modifică formularea : "Duhul care *din* Tatăl şi *din* Fiul purcede" - *qui ex Patre Filioque procedit* propunând : "Duhul care purcede *din* Tatăl şi *de la* Fiul" - *qui ex Patre et a Filio procedit*. Se afirmă astfel o distincţie între Tatăl şi Fiul în actul purcederii Sfântului Duh, în timp ce învăţătura despre "*Filioque*" duce la confundarea Tatălui şi a Fiului în substanţa comună, după interpretarea provenită de la Anselm de Canterbury şi Toma d'Aquino, conform căreia Duhul purcede de la Tatăl şi de la Fiul ca dintr-un principiu-*tamquam ex uno principio*.

Aceeaşi încercare de valorizare o întâlnim şi în legătură cu învăţătura despre energiile dumnezeieşti necreate. Dacă Sf.Grigorie Palama a fost una din cele mai hulite figuri răsăritene din partea istoricilor catolici, mai recent-arată Părintele Stăniloae-"mai ales după afirmarea puternică a doctrinei energiilor necreate de către Vladimir Lossky, în *"Essai sur la Theologie mystique de l'Eglise orientale*" [52] şi a studiului lui J.Meyendorff - "*A study of Gregory Palamas"*, [53] - *este cunoscută şi foarte valoroasa contribuţie a Părintelui Stăniloae însuşi* (n.n) - nu numai teologii ortodocşi au valorificat pe multe planuri doctrina energiilor necreate, ci chiar şi printre teologii catolici se observă o atitudine mai pozitivă faţă de această doctrină. Revista "Istina" în editorialul citat [54] zice : "Pentru anumiţi teologi catolici palamismul oferă chiar azi principiul de bază al unei teologii nescolastice,atât de căutate".O astfel de atitudine care găseşte simpatii printre teologii catolici cei mai cunoscuţi a fost remarcabil sintetizată de părintele Halleaux în articolul "Palamisme et scolastique" [55] , care acceptă ca punct de plecare indiscutabil şi de autoritate teza lui Meyendorff, sau: "Teza după care doctrina patristică a îndumnezeirii creştinului implică distincţia palamită între esenţa şi energiile divine se impune din ce în ce mai mult ca o evidenţă" (p.259)[56].

Scriind despre *Apropierea doctrinară a Bisericilor prin deschiderea lor spre lume,* Părintele Stăniloae remarca : " Catolicismul a început să nu mai considere natura umană închisă în graniţele strâmte şi de nemişcat, ci ca o natură mobilă, capabilă de devoltare, de desăvârşire indefinită, de realizare a unor relaţii interumane tot mai înalte. În legătură cu aceasta a început să vadă şi natura cosmică pe de o parte într-un proces de evoluţie, pe de alta înzestrată cu elasticitate şi posibilitate indefinită de modelare şi combinare. Drept urmare, ideea de Dumnezeu a încetat şi ea să mai fie o idee statică.

[52] Paris, Aubier, 1944
[53] London, 1964
[54] nr.3,1974
[55] Revue theologique de Louvain, III, 1973 , pp.409-442
[56] Filocalia (F.R.) 7, EIB,1977, p.216,217

Prin aceasta antropologia catolică se apropie de cea ortodoxă, iar ideea catolică despre Dumnezeu de cea palamită despre energiile divine" [57].

De asemenea, subliniază faptul că "un teolog catolic, Georg Koepgen, a pus cel mai bine în relief baza trinitară a spiritualităţii creştine, iar odată cu aceasta, şi faptul că această spiritualitate a fost păstrată cel mai bine în Biserica răsăriteană, pentru că aceasta singură a păstrat în modul cel mai nealterat învăţătura biblică despre Sfânta Treime şi locul central al acesteia în evlavia creştină".[58]

L-au preocupat mult şi relaţiile Bisericii Ortodoxe cu cea Anglicană [59]. Tratativele dintre delegaţia Bisericii Ortodoxe Române şi delegaţia Bisericii Anglicane din 1935 au avut loc în vederea recunoaşterii şi din partea Bisericii noastre a hirotoniilor anglicane. Această recunoaştere se obţinuse din partea Patriarhiei de Constantinopol încă din 1922, iar după un an şi din partea Patriarhiei Ierusalimului şi Bisericii din Cipru. Biserica noastră a arătat de la început o anumită prudenţă, cerând, în anul 1925, "ca Biserica anglicană să-şi precizeze ea însăşi doctrina despre Sfintele Taine şi în special despre cea a hirotoniei : o consideră ea Taină sau nu ?" [60] Reticenţa manifestată, care a ajuns să fie numită "***teza română*** ", a fost îndreptăţită, nu numai dacă avem în vedere situaţia actuală din Biserica anglicană, dar era vorba despre preeminenţa *doctrinei*. Nu putea fi recunoscută ca validă o Taină, fără a cunoaşte *învăţătura* despre ea . Consecventă acestui principiu, delegaţia română prezentă la Conferinţa episcopatului anglican de la Lambeth - unde se dorea oferirea unui răspuns la întrebarea ortodocşilor români, pentru a se obţine recunoaşterea hirotoniilor din partea tuturor Bisericilor Ortodoxe, şi chiar o comuniune sacramentală- a insistat ca anglicanii să dea răspunsuri mai aprofundate privitor la doctrină, poziţie însuşită de întreaga delegaţie ortodoxă, în frunte cu patriarhul Macarie al Alexandriei. Recunoaşterea hirotoniilor era una limitată, deoarece nu ar fi însemnat în nici un caz *intercomuniunea*, decât în cazul ajungeri la deplina unitate de credinţă, pentru care- observa Părintele Stăniloae- *va fi necesară şi o evoluţie fericită în sânul Bisericii anglicane, în sensul unificării în acest spirit a tuturor curentelor ce se mai manifestă încă în ea, dintre care unele sunt foarte apropiate de Reformă*. Din păcate această evoluţie n-a avut loc, dimpotrivă, în noiembrie 1992 forurile deliberative au admis hirotonirea femeilor, fapt ce a dus la stagnarea

[57] *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox,*[*Coordonatele*…], Ortodoxia, nr.4, 1967, p.536
[58] *Ascetica şi mistica ortodoxă,*Ed.Deisis,1993, vol.I, p.35
[59] ex.: *Tratativele dintre Biserica Ortodoxă Română şi Anglicană privite sub raport dogmatic,* Ortodoxia, nr. 2, 1958, p.236-251
[60] Ibid., p.236

dialogului. Dar din punct de vedere istoric tratativele de la Bucureşti (iunie1935) şi rezultatele obţinute au constituit un pas important spre apropierea celor două Biserici şi au descoperit vocaţia ecumenică a Bisericii noastre reprezentate de teologi cu largă deschidere, dar şi cu maximă circumspecţie faţă de tot ce înseamnă tendinţă de relativizare a doctrinei şi implicit a succesiunii din *Faptele Apostolilor* 2,42. [61]

Biserica Ortodoxă este *Biserica deplină* deoarece păstrează tezaurul doctrinar apostolic, dar şi principiul de unitate nou-testamentar. Punând întrebarea dacă în situaţia de nedeplinătate bisericească, celelalte confesiuni pot oferi posibilitatea mântuirii, Părintele răspunde : "În diferite confesiuni creştine sunt mulţi credincioşi a căror viaţă creştină nu s-a redus la formulele doctrinare oficiale ale confesiunilor lor. Tradiţia veche creştină a fost mai tare decăt inovaţiile de doctrină aduse de întemeietorii lor şi susţinute în mod oficial până azi de acele formaţiuni şi de teologii lor. În catolicism de exemplu se practică până azi Tainele însoţite de convingerea credincioşilor că prin ele se unesc intim şi nemijlocit cu Hristos, deci că Hristos este lucrător în sânul Bisericii, deşi teoria teologică a dat lui Hristos un locţiitor şi concepe mântuirea adusă de Hristos ca înfăptuită prin simpla satisfacţie dată de El lui Dumnezeu, pe Golgota, sau declară că harul primit în Taine este o graţie creată, nu o lucrare izvorâtoare din dumnezeirea necreată a lui Hristos şi ca prelungire a ei în fiinţa credincioşilor". Totuşi, deşi : "credincioşii diferitelor confesiuni creştine s-au pomenit fără voia lor în cadrul acelor denominaţiuni cu credinţe despre un Hristos care nu e prezent cu toată eficienţa Lui mântuitoare în sânul lor, participarea lor nedeplină la Hristos, şi aceasta în mare măsură fără vina lor, poate avea ca urmare o participare nedeplină la El şi în viaţa viitoare, conform cuvântului Mântuitorului : "*În casa Tatălui Meu multe locaşuri sunt*…". Vina esenţială o au ereziarhii, care nu au aprofundat credinşa moştenită, ci fiind dominaţi de patima trufiei au contribuit la lucrarea demonică de sfâşiere a creştinismului.[62]

Partea a doua a documentului în analiză, poartă titlul: *"Pe drumul comuniunii văzute a Bisericilor în Europa"* şi are ca temei biblic cuvântul Mântuitorului din Evanghelia a patra : "*Întru aceasta vor cunoaşte că sunteţi ucenicii Mei, dacă veţi avea dragoste unii faţă de alţii*" (*Ioan* 13, 25) [63]. Se ştie că Biserica Ortodoxă a accentuat mereu dezideratul refacerii

[61] Pentru detalii a se vedea : Pr. Prof.Dr. Alexandru Moraru, *Biserica Angliei şi ecumenismul. Legăturile ei cu Biserica Ortodoxă Română, teză de doctorat,* în Ortodoxia, nr. 4, 1985, p.549-634, şi nr.1, 1986, p.8-157
[62] Ibid.p.269,270
[63] Ibid.,p.9

unităţii văzute a Bisericii. Misiunea cea mai importantă a Bisericilor în Europa este să vestească împreună Evanghelia, prin cuvânt şi faptă, pentru mântuirea tuturor oamenilor, evitându-se concurenţa dăunătoare, ca şi pericolul de noi sciziuni. Credibilitatea mărturisirii creştine a fost afectată grav de greşelile oamenilor, lipsa iubirii şi frecventa manipulare a credinţei şi Bisericilor în interes politic.[64] Semnatarii se obligă să depăşească autosuficienţa şi să îndepărteze prejudecăţile, să caute să se întâlnească şi să se ajute recproc. Într-adevăr *koinonia* este condiţie primordială a Bisericii.

Într-un amplu şi interesant studiu despre *koinonia* intitulat : *Growing together towards a full koinonia* [65], semnat de arhiepiscopul Aram Keshishian, moderatorul Adunării generale de la Harare (decembrie 1998), se arată de la început că aceasta aparţine fiinţei Bisericii, Biserica fiind *sancta communio*. Termenul *koinonia* provine din limba greacă , *koinos* însemnând "comun", iar *koinoo* "a pune împreună. *Koinonia* se referă la acţiunea de a avea ceva în comun, a împărtăşi, a participa la o realitate comună, a activa împreună. Echivalentul latin este *communio*.
Termenul *koinonia* provine din limba greacă , *koinos* însemnând "comun", iar *koinoo* "a pune împreună. *Koinonia* se referă la acţiunea de a avea ceva în comun, a împărtăşi, a participa la o realitate comună, a activa împreună. Echivalentul latin este *communio*.

Avându-şi rădăcinile în Vechiul Testament -legământul dintre Dumnezeu şi poporul său era expresia angajamentului reciproc (*Ieremia* 24,7), în Noul Testament *koinonia* este fundamentală pentru înţelegerea realităţii Bisericii atingând diferite concepte de bază cum ar fi : viaţa împreună (*F.Ap*.2,44,47), a fi într-o inimă şi într-un cuget (4,32), a avea toate în comun (2,44)… . *Koinonia* se referă la "trupul lui Hristos"(*ICor*.12),"a fi în" şi "a rămâne în" Hristos (*In*.14,20,23; I *In*. 3,19-24). Alte imagini ale Bisericii ca : "poporul lui Dumnezeu", "templu"al Sfântului Duh şi "mireasă" sunt expresii variate ale *koinoniei* . Astfel *koinonia* înseamnă atât participarea poporului lui Dumnezeu la viaţa Sfintei Treimi, cât şi comuniunea din cadrul poporului care constituie *koinonia* [66].

Teologia contemporană se referă la *koinonia* atunci când foloseşte expresia"ecclesiologia comuniunii", aceasta devenind o temă centrală şi o abordare aproape ireversibilă pentru orice ecclesiologie.[67] A fost un corectiv

---

[64] Ibid.

[65] în vol.*Orthodox visions of ecumenism-statements,messages and reports on the ecumenical movement 1902-1992*, compiled by Gennadios Limouris,WCC Publications,Geneva,1994, p.235-247

[66] Ibid.p.236

[67] v.şi:Ion Bria, *Ecclesiologia comuniunii,* S.T. 9-10,1968, , p.669-681;de asemenea, J.-M.R.Tillard, *Eglise d'Eglises- L'ecclesiologie de communion*, Ed.du Cerf, Paris, 1987; *Chair de l'Eglise, Chair du Christ- Aux sources de l'ecclesiologie de communion,* Ed.du Cerf, Paris,1992; *L'Eglise locale-*

la Vatican II pentru o înţelegere "piramidală" a Bisericii, şi este o perspectivă ecumenică de bază în dialogurile bilaterale. După diferite stadii cum ar fi : "chemarea la unitate"- "*call to unity*", "căutând unitatea"- "*seeking unity*", "modele ale unităţii"- "*models of unity*", "natura unităţii"- "*nature of unity*", "făcând paşi spre unitate"- "*taking steps towards unity*", la Canberra s-a declarat : "Unitatea Bisericii la care suntem chemaţi este o *koinonia*"[68], afirmaţie dezvoltată astfel :"*Koinonia* este dată şi exprimată în mărturisirea comună a credinţei apostolice; într-o viaţă sacramentală comună inaugurată printr-***un*** Botez şi celebrată împreună printr-***o*** comuniune euharistică; în viaţa comunitară în care credincioşii şi slujitorii se recunosc reciproc şi sunt împăcaţi; şi într-o misiune comună mărturusind Evanghelia harului lui Dumnezeu pentru tot poporul şi slujind întreaga creaţie." [69]

Cu referire la "*frângerea pâinii*" *Charta oecumenica* afirmă: "un semn deosebit de dureros al separării dintre multe Biserici creştine este lipsa comuniunii euharistice", semnatarii obligându-se să se "îndrepte spre scopul comuniunii euharistice"[70], fără însă să se precizeze condiţiile realizării acestui deziderat.

Sfânta Euharistie a constituit de la început centrul cultului creştin, fiind sursa şi suprema manifestare a *koinoniei*. Baza *koinoniei* noastre în Sfânta Treime este mărturisirea comună a credinţei Apostolilor, *koinonia* euharistică avându-şi temeiul în *koinonia* credinţei. Numai cei botezaţi, care împărtăşesc aceeaşi credinţă ca membrii ai aceleiaşi adunări euharistice sunt invitaţi să participe împreună la Masa Domnului. **În Biserica primară Euharistia nu era considerată drept mijloc de restaurare a unităţii sfărâmate, ci era semnul unei reale unităţi în credinţă,**[71] aceasta pentru că natura ei este aceea de cuminecare sacramentală cu Cuvântul predicat.

Expresia "ospitalitate euharistică" a apărut în contextul mişcării ecumenice moderne pentru a desemna posibilitatea participării la "Cina Domnului" în condiţiile divizării existente între creştini. Mulţi cred că aceasta este posibilă fie în sine, fie ca măsură intermediară care să conducă la unitate desăvârşită. [72]

---

ecclesiologie de communion et catholicite, Ed.du Cerf, Paris, 1995, teolog dominican, cu foarte rodnică activitate în C.E.B., apropiat înţelegerii ortodoxe a problematicii abordate

[68] *Signs of the Spirit, official report of WCC seventh assembly*, Canberra, ed. M. Kinnamon, Geneva, WCC, and Grand Rapids,USA,Eerdmans,1991,p.173, la A.Keshishian,op.cit.p.238

[69] Ibid.p.173

[70] Ibid.,p.10

[71] A. Keshishian, op.cit.,p.238

[72] Robert G. Stephanopoulos, *Eucharistic Hospitality: Implications for the Ecumenical Movement*, în Orthodox Visions of Ecumenism, op.cit. p.263

Abordând problema "ospitalităţii euharistice", Mitropolitul Paulos Mar Gregorios arată că pentru un ortodox apar două întrebări: Cine este această gazdă atât de ospitalieră ? Ce şi cui oferă această gazdă? [73] Sfânta Euharistie este jertfa de mulţumire oferită lui Dumnezeu de către Biserică pentru toată creaţia, de aceea nu poate apare problema ospitalităţii. A oferi comuniune celor care nu sunt în comuniune, ar însemna a percepe Sfânta Euharistie ca un ospăţ oferit de Biserică, la care poate invita oaspeţi în plus. Dar Biserica se oferă pe sine lui Dumnezeu prin Trupul şi Sângele Domnului, de aceea nu poate fi vorba de ospitalitate în administrarea Sfintelor Taine. Mai mult termenul "ospitalitate" devine chiar ofensiv, deoarece bisericile care nu oferă acest gen de ospitalitate pot fi catalogate drept neospitaliere. Ortodoxia poate aplica doar principiul *oikonomiei* , care permite autorităţilor canonice să facă excepţii din motive pastorale şi misionare. Dar nici "ospitalitatea euharistică", nici intercomuniunea nu au nici o relevanţă pentru un ortodox .[74]

Părintele Stăniloae a luat o poziţie radicală faţă de un act care ar fi putut avea repercusiuni greu de prevăzut : "intercomuniunea" dintre patriarhul ecumenic şi papă cu ocazia vizitei de la Roma în octombrie 1967.

La producerea acestui ipotetic eveniment ar fi contribuit substanţial Prof. M.Afanassieff de la Institutul Sf.Serghie din Paris, prin teoria ecclesiologiei euharistice opusă ecclesiologiei universaliste[75].

Părintele Stăniloae a urmărit şi a scris în mod amănunţit despre vizitele reciproce întreprinse de papa Paul al VI-lea şi de patriarhul Atenagora (iulie, respectiv octombrie 1967). . Pregătindu-şi viziata la Roma patriarhul Atenagora anunţa că intenţionează, ca în acord cu toate Bisericile Ortodoxe, să convoace un mare sinod, pentru a putea duce la Roma un acord al întregii Ortodoxii în problema dialogului cu Biserica Romano-Catolică. Totodată a hotărât să-i viziteze pe Întâistătătorii Bisericilor Ortodoxe autocefale în toamna anului 1967. Întâlnirile de la Belgrad, Bucureşti şi Sofia, ca şi declaraţiile anterioare ale patriarhului Moscovei şi mitropolitului Leningradului, l-au determinat pe patriarh să înţeleagă că din moment ce Roma nu a renunţat le vechile sale pretenţii, "premisele unui dialog, "pe

---

[73] Paulos Mar Gregorios, *Eucharistic Hospitality : Not a Question of Hospitality*, în: Orthodox Visions of Ecumenism, op. cit., p. 231

[74] Ibid.

[75] Redăm câteva din titlurile lucrărilor care expun această teorie: *La doctrine de la primaute a la lumiere de l'Ecclesiologie,* Istina, nr.4 , 1957, p. 401-402; *Le concile dans la theologie orthodoxe ruse,* Irenikon, nr.35, 1962, p.316-339; *L'infailibilite de l'Eglise, du point de vue d'un theologien orthodoxe,* în vol.col.: *L'infailibilite de l'Eglise,* Chevetogne, 1961, p.183-201; *L'Eglise qui preside dans l'Amour,*în vol.col.: *La primaute de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe,* Neuchâtel,1960; *Una Sancta*, Irenikon,nr.4,1964, menţionate de Pr.Prof.D.Stăniloae în: *Biserica universală şi sobornicească,*Ortodoxia, nr.2, 1966, p.167-198

picior de egalitate", aşa cum îl înţelege Biserica Ortodoxă şi cum s-a hotărât şi la cea de a treia Conferinţă Panortodoxă de la Rodos nu sunt încă create şi, ca atare, începerea unui astfel de dialog teologic nu este încă cu putinţă"[76], şi prin urmare cu atât mai puţin intercomuniunea. Chiar dacă la Roma se făcuseră pregătiri pentru o "misă de comuniune", "fermitatea întâlnită de Patriarhul Atenagora la Belgrad, Bucureşti -*Părintele Stăniloae a avut în acest sens un rol foarte important n.n.*- şi Sofia, a determinat scoaterea în ultima clipă, din această *misă* a părţii referitoare la consacrare şi împărtăşire" [77]. Patriarhul şi-a exprimat dorinţa de a se realiza comuniunea euharistica, dar a precizat patru puncte neglijate anterior :

a) dialogul iubirii trebuie continuat, b) acesta va trebui urmat de un dialog teologic, c) nu se ştie cât de lung va fi drumul până la unitate, d) comuniunea se va realiza abia odată cu unitatea în credinţă .[78]

Tema a fost reluată într-un articol în care tonul este la fel de categoric : "Vaticanul a inventat o altă tactică: el nu mai doreşte un dialog teologic cu ortodocşii, ci propune realizarea unei comuniuni euharistice şi prin aceasta o comuniune în toate Tainele cu ortodocşii, cele două Biserici rămânând mai departe Biserici diferite şi distincte din punct de vedere dogmatic"[79], scopul final fiind, de fapt, acceptarea primatului papal.

În concluzie vom spune că în tensiunea actuală, creată de divergenţe doctrinare ireconciliabile, împărtăşirea din acelaşi Potir - care înseamnă cuminecarea sacramentală cu Cuvântul mărturisit - nu poate deveni un mijloc pentru refacerea unităţii, dar rămâne o mare speranţă, ca semn al existenţei unităţii de credinţă şi al vieţii de comuniune desăvârşite.

Cu toate că "în unele Biserici există rezerve[80] faţă de rugăciunile ecumenice în comun" semnatarii *Chartei oecumenice* se obligă să se roage "unii pentru alţii şi pentru unitatea creştină".[81] Urmând îndemnul Sf.Ap. Pavel: *"Înainte de toate vă îndemn să faceţi cereri,* ***rugăciuni****, mijlociri, mulţumiri* ***pentru toţi oamenii****"(ITim.2,1; cf.F.Ap.1,14)* realizăm faptul

---

[76] Fragment din expunerea patriarhului Justinian, în şedinţa Sf.Sinod, 19 octombrie 1967, la Pr.Prof.D.Stăniloae.op.cit., p.489-499

[77] Pr.Prof.D.Stăniloae,op.cit.,p.500

[78] Ibid.

[79] Idem, *Tendinţa Vaticanului după comuniunea euharistică cu ortodocşii,* Ortodoxia, nr.3, 1972, p.493

[80] Cu ocazia întâlnirii delegaţilor Bisericilor ortodoxe desfăşurate în Tesalonic, 29aprilie-2 mai,1998, s-a hotărât ca delegaţii ortodocşi care urmau să participe la cea de a opta Adunare generală a Consiliului Mondial al Bisericilor - Harare decembrie,1998 – să nu fie prezenţi la serviciile ecumenice, rugăciunile comune, cult şi alte ceremonii religioase (v.: *Evaluation of the New Facts in the Relations of Orthodoxy and the Ecumenical Movement*, în vol. : *Turn to God rejoice in Hope, Orthodox Reflections On the Way to Harare*, ed. by Thomas FitzGerald and Peter Bouteneff, WCC, Geneva, 1998 , p.138), dar decizia nu a fost respectată de toţi participanţii ortodocşi.

[81] p.10

că rugăciunea are "un mare rol unificator" [82]. Am putea spune că în rugăciune şi în fapte bune se pot întâlni toţi credincioşii creştini. Ei se pot ruga împreună [83] în special pentru unitate - se organizează adesea astfel de întâlniri, şi, de fapt , scria Lukas Vischer, dimensiunea locală a rugăciunii de mijlocire constituie piatra de temelie a pregătirii noastre pentru solidaritate mutuală, ar fi necinstit să ne rugăm pentru biserici în general, dacă nu ne referim în primul rând la cele vecine cu noi [84]. Pot face împreună fapte bune - există diverse fundaţii şi asociaţii cu scop caritativ în care sunt angajaţi şi ortodocşi şi creştini aparţinând diverselor confesiuni sau denominaţiuni. Deci se pot uni pe plan local în efortul de-a alina suferinţele de tot felul. S-ar realiza astfel o oarecare comuniune, un cadru propice pentru cunoaştere şi respect reciproc, o experienţă ecclesială profetică în mişcare spre unitate deschisă tuturor. Bineînţeles că această colaborare practică interconfesională nu trebuie să fie confundată cu ecumenismul propriu-zis, adică cu dialogul teologic în vederea restaurării unităţii văzute între Biserici pe linie istorică, dogmatică şi sacramentală. Mărturia creştină comună, publică crează doar ambianţa dialogului teologic. Bisericile ortodoxe au reacţionat contra unei versiuni exclusiviste, socio-politice a ecumenismului.

Dacă ar fi să rezumăm sensul conceptului *sobornicitate deschisă* credem că am putea spune că ar fi : cunoaşterea, înţelegerea, trăirea-experierea, mărturisirea şi valorificarea şi actualizarea credinţei Apostolilor în integralitatea sa, la care sunt chemaţi toţi creştinii-uniţi după fiinţă, dar diverşi după persoane, familie, neam şi tradiţii, fiind prinşi în ţesătura dialogică între ei înşişi şi între ei şi Dumnezeu[85]- într-o comuniune-*koinonia* ce poate deveni tot mai accentuată, pe măsură ce ei tind ca toată viaţa lor să se desfăşoare "potrivit întregului"-conform plenitudinii (*kata*-potrivit, conform; *holon*-întregului*, secundum totum, quia per totum est, "*exprimă o totalitate care nu este geografică, orizontală, cantitativă, opusă oricărei fragmentări a dogmei. *Acolo unde este Hristos Iisus, acolo este Biserica universală.*[86], [87].

Deschiderea aceasta ecumenică nu poate duce nicidecum la relativizarea învăţăturii de credinţă, fiindcă "ecumenismul nu înseamnă a

---

[82]Idem, *Dogmatica II*,.p.208

[83] Ilustrativă în acest sens este comunitatea monastică de la Bose (Italia), o obşte formată din călugări şi călugăriţe ***care nu aparţin aceleiaşi Biserici***, dar care împreună Îl caută pe Dumnezeu în rugăciune, în sărăcie, în feciorie şi în ascultare -Enzo Bianchi, *Cuvânt şi rugăciune, introducere în lectura duhovnicească a Scripturii,* cu o prefaţă de Mitropolitul Serafim, Ed.Deisis, Sibiu, 1996

[84] Lukas Vischer, *A Growing Fellowship of Mutual Intercessio*", în: *The Ecumenical Movement.An Anthology of Key Texts and Voices,* ed. by Michael Kinnamon and Brian E.Cope, WCC Publications, Geneva, 1997, p.513

[85] Idem, *Rugăciunile pentru alţii şi sobornicitatea Bisericii,* Studii Teologice,nr.1-2,1970,p.32

[86] Sf.Ignatie, *Smyrn*., 8,2

[87] Pr.Prof.D.Stăniloae, *Unitate şi diversitate în Tradiţia Ortodoxă,*op.cit.,p.333

trece peste diferenţele doctrinare, o eliminare a lor sau o minimalizare a lor, deoarece legea vitală a Creştinismului în general este păstrarea unităţii şi integrităţii sale doctrinare", *sobornicitatea deschisă* nu înseamnă, în nici un caz, o "Dogmatică creştină deschisă"[88].

În concluzie Biserica Ortodoxă nu este o *confesiune*, deoarece nu se fundamentează pe vreo mărturisire de credinţă ulterioară epocii apostolice, ci este *Biserica Una Sancta.*[89] Prin urmare nici teologia ortodoxă nu poate fi o ***teologie confesională, ci o teologie ecumenică,*** adică are ce să transmită oricărei confesiuni deoarece a păstrat întregul tezaur al credinţei apostolice, deoarece este Biserica deplină. Această deplinătate va fi simţită şi de "ceilalţi", şi vor fi atraşi de ea - se cunosc cazurile atâtor teologi sau credincioşi obişnuiţi care au reuşit ca prin studiu şi aleasă viaţă duhovnicească să primească darul lui Dumnezeu şi să îmbrăţişeze credinţa ortodoxă [90]- şi în măsura în care creştinii ortodocşi îşi vor cunoaşte, înţelege, trăi-*experia* şi mărturisi această revărsare ecumenică a credinţei lor, urmând modelul sfinţilor, şi nu doar declarativ, formal, adeseori fariseic.

Sobornicitatea deschisă are o perspectivă profetică, deoarece insistă asuprsa însemnătăţii unităţii creştinilor pentru reconcilierea lumii, fapt realizabil în măsura trecerii lui Hristos pascal în viaţa umană sub "*forma Bisericii*" [91] depline, întru El nemaifiind *nici iudeu, nici elin, nici rob , nici liber, nici parte bărbătească, nici parte femeiască, ci toţi devenind una* (*Gal*.3,28).

Pr.lect.dr.Nicolae Moşoiu
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Andrei Şaguna" din Sibiu

[88] Pr.Prof.univ.dr.Petru Rezuş, *Teologia ortodoxă contemporană,* Ed. Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1989, p.423

[89] v.: Pr.Prof.Dr.Ion Bria, *Biserica-Una Sancta. De la convergenţele teologice ecumenice spre "comunitate conciliară",* în : Revista Teologică., nr.3, 1997

[90] v.și : Peter E.Gillquist, *Becoming Orthodox, A Journey to the Ancient Christian Faith,* Conciliar Press, Ben Lomond, California, 1992, despre cei peste 2000 de neoprotestanţi americani deveniţi ortodocşi

[91] Pr.Prof.D.Stăniloae, *Dogmatica I,* p.61, *Dogmatica II,* p.206

Implicaţii ecumenice şi misiologice ale Botezului nostru

> "Mărturisim un Botez spre iertarea pacatelor - *homologoumen hen baptisma eis aphesin hamartion*"(*Crezul niceo-constantinopolitan,* 325, 381)

Titlul acestei prezentări a fost inspirat de volumul editat de Thomas F.Best şi Dagmar Heller[1], care prezintă reflecţia şi experienţa a douăzeci de teologi care s-au întrunit pentru o consultaţie cu tema : "*A deveni creştin: Implicaţii ecumenice ale Botezului nostru comun*" ("*Becoming a Christian. The Ecumenical Implications of Our Common Baptism*"), organizată de Comisia *Credinţă şi Constituţie* a Consiliului Ecumenic al Bisericilor (CEB) şi desfăşurată în localitatea Faverges, Franţa, în anul 1997. Discuţiile s-au axat pe implicaţiile botezului nostru comun pentru identitatea noastră de creştini, pentru biserici şi pentru mişcarea ecumenică.[2] Această consultaţie a continuat tema celei precedente, "*Înspre koinonia în cult*" (*"Towards Koinonia in Worship"*), organizată de aceeaşi comisie a CEB şi ţinută în oraşul Ditchingham din Marea Britanie în luna august 1994. Conform regulamentului de organizare şi funcţionare, misiunea centrală a Comisiei Credinţă şi Constituţie este aceea de a "proclama unitatea Bisericii lui Iisus Hristos şi de a chema bisericile la împlinirea obiectivului unităţii vizibile într-o singură credinţă şi într-o comuniune euharistică, exprimată în cult şi în viaţa comună în Hristos, pentru ca lumea să creadă (paragr.2)".

În ultimele decenii cultul s-a dovedit a avea o semnificaţie crescândă pentru mişcarea ecumenică. Datorită mişcării de reînnoire liturgică începută în anii '50, numeroase biserici au descoperit cu surprindere că au mult în comun cu privire la înţelegerea şi practicarea cultului. În cult se exprimă doxologic învăţătura de credinţă, existând o

[1] **Becoming a Christian. The Ecumenical Implications of Our Common Baptism**, Faith and Order Paper no.184, WCC Publications, Geneva, 1999
[2] Ibid.,p.1

adevărată simbioză între doctrină, cult şi morală - *lex credendi, lex orandi, lex agendi* .[3]

Dar cultul este şi locul în care separările dintre biserici sunt, în mod dureros, evidente – şi aceasta nu doar cu ocazia întrunirilor ecumenice, ci şi în viaţa bisericilor locale.[4] Ne amintim ce impact negativ a avut hotărârea

[3] În privinţa cultului luteran, Părintele Stăniloae observa că "îmbinarea dintre darul lui Dumnezeu şi folosirea lui activă de către noi este exprimată şi în toate rugăciunile şi cântările cultului divin luteran", exemplificându-se prin mai multe citate din care s-ar putea desprinde următoarele:

-posibilitatea şi necesitatea pocăinţei

-chiar dacă este activat cu ajutorul lui Dumnezeu, acest ajutor nu anulează lucrarea omului

-omul justificat nu rămâne încărcat de păcate,Dumnezeu neputând să i le ierte, cum se spune în "Dogmaticile noastre de şcoală", dimpotrivă el cere să i se ierte toate păcatele săvârşite, pe care ar fi putut să nu le săvârşească

-necesitatea manifestării credinţei prin fapte bune, "un om se cunoaşte din fapte" - *"an Werken wird erkannt ein Mann"*

-folosirea expresiei "acoperă păcatele noastre"nu poate însemna că ar putea rămâne neatinse, dimpotrivă se exprimă credinţa că Hristos le ia şi le poartă El Însuşi

-viaţa nouă dobânditã de omul justificat , manifestată prin fapte bune, nu poate fi înţeleasă, având ca subiect numai pe Dumnezeu , omul rămânând doar un simplu spectator, deoarece aceasta ar însemna să se admită "un dualism ireconciliabil în interiorul omului şi în raporturile lui cu alţii " (Ibid.,p.505), şi prin urmare credinciosul nu I-ar mai cere lui Dumnezeu să-l scape de deznădejde, să-l umple de bucurie, de iubire faţă de alţii, să-l vindece de ceea ce este necuvenit în pornirile lui, şi să-i întărească puterile. **Doctrina luteranã despre justificare şi cuvânt şi câteva reflecţii ortodoxe,** Ortodoxia, nr.4, (1983), pp.505-506

[4] **Becoming a Christian**…, op.cit., p.1; a se vedea în acest sens şi *Raportul Comisiei Speciale pentru participarea ortodoxă la CEB*, t.r. în **Revista Teologică**, an XIII (85), nr.4, 2003,pp.110-126 şi nr.1, 2004, pp.122-154. „ Deceniile de experienţă a rugăciunii comune şi de împărtaşire duhovnicească în cadrul CEB, constituie o moştenire ce nu poate fi ignorată cu uşurinţă. Mulţi creştini au aceeaşi experienţă pe plan local; Săptamâna de rugăciune pentru unitatea creştinilor este unul dintre cele mai larg răspândite exemple ale unei astfel de experienţe. Astăzi unele biserici ar afirma cu uşurinţă că nu mai săvârşesc cultul în acelaşi mod în care au făcut-o acum 50 de ani. Deşi au fost puse la încercare la început, s-au îmbogăţit datorită experienţei rugăciunii comune. Au primit cu recunoştinţă multe daruri de la alte tradiţii creştine. În timpul acestor decenii, prin rugăciunea lor comună, dialog şi mărturisire comună, bisericile au avansat înspre unitate, şi unele chiar au ajuns la acorduri care duc spre "comuniunea deplină". Faptul de a se ruga împreună a descoperit, de asemenea, multe din încercările existente de-a lungul drumului spre unitate. Aceasta se datorează în parte moştenirilor confesionale şi culturale care determină diferite moduri de a săvârşi cultul. Mai mult, rugăciunea comună, aşa cum s-a dezvoltat în CEB, a creat dificultăţi pentru unele biserici. Într-adevăr, în rugăciunea comună se simte mai profund durerea despărţirii creştine. Comisia Specială s-a ocupat cu unele dintre aceste dificultăţi, identificând probleme de eclesiologie, teologie, practică euharistică şi alte subiecte sensibile. Cu toate că aceste dificultăti nu pot fi minimalizate, chemarea la rugăciunea comună rămâne de primă importanţă. Este necesară o cale de a continua care le va permită tuturor să se roage împreună în mod deplin, pe drumul spre unitatea vizibilă. În acest sens, Comisia Specială a pregătit cadrul anexat pentru rugăciunea comună de la întrunirile CEB (Anexa A). În acest scop, o distincţie clară este propusă între rugăciune comună "confesională" şi "interconfesională" la întrunirile CEB. "Rugăciunea comună confesională" este rugăciunea unei confesiuni, unei comuniuni sau denominaţiuni din cadrul unei confesiuni. Identitatea sa bisericească este clară. Este oferită ca un dar comunităţii adunate, de o delegaţie a participanţilor, invitându-i pe toţi să pătrundă în duhul rugăciunii. Este condusă şi prezidată în acord cu propria practică şi înţelegere. "Rugăciunea comună interconfesională" este pregătită de obicei pentru anumite evenimente ecumenice. Este o ocazie de a celebra împreună având ca sursă de inspiraţie o varietate de tradiţii. O asemenea rugăciune este înrădăcinată în experienţa pe care o are deja comunitatea ecumenică, precum şi în darurile reciproce

luată la întrunirea inter-ortodoxă de la Tesalonic (29 aprilie-2 mai 1998), organizată ca parte a pregătirii pentru cea de a VIII-a Adunare generală a CEB, (Harare, Zimbabwe, 1998) potrivit căreia: "delegaţii ortodocşi nu vor participa la serviciile religioase ecumenice, rugăciuni comune, cult sau alte ceremonii religioase din cadrul Adunării generale".[5] Hotărârea nu s-a respectat de către toţi participanţii, inclusiv de cei din România, iar *Raportul Comisiei speciale pentru participarea ortodoxă la CEB*, constituită ca urmare a deciziei de la Harare, avea să propună reglementări amănunţite pentru desfăşurarea serviciilor religioase la întrunirile ortodoxe.[6]

Comisia *Credinţă şi Constituţie* a redescoperit, odată cu pregătirea conferinţelor sale mondiale, importanţa centrală a cultului în căutarea unităţii creştine. Prin accentuarea teologiei Botezului şi Euharistiei s-a redobândit conştientizarea faptului că acestea sunt *acte de cult* în cadrul unei comunităţi creştine, şi nu pot fi înţelese deplin în afara practicilor liturgice în care sunt încorporate. Începând de la Conciliul II Vatican şi Biserica romano-catolică afirmă că orice botez "săvârşit corect" îi încorporează pe credincioşi în Hristos şi îi situează într-o "anumită comuniune, deşi imperfectă, cu Biserica Catolică".[7]

Delegaţii bisericilor la cea de a V-a Conferinţă mondială a Comisiei Credinţă şi Constituţie a CEB au „afirmat şi celebrat împreună recunoaşterea reciprocă crescândă a Botezului ca singurul Botez întru Hristos".[8]

Prin Botez candidatul este primit, prin ritualul săvârşit într-o anumită comunitate creştină, în Biserica universală. Prin urmare, multe biserici subliniază astăzi faptul că este vorba de "botezul în *Hristos*, nu într-una sau alta dintre denominaţiunile istorice. Prin botez cineva nu devine metodist, luteran sau romano-catolic, ci creştin".[9] Recunoaşterea oficială a botezului prevalează astăzi în bisericile protestante. Este important de menţionat faptul că anumite biserici se identifică cu contextul cultural şi istoric în care

---

făcute de bisericile membre . Dar nu pretinde a fi modul de a săvârşi cultul al unei anumite biserici membre, sau a vreunui fel de biserica hibrid sau super-biserică. Înţeleasă şi practicată în mod corespunzător, această distincţie poate elibera diferitele tradiţii pentru a se exprima fie în integritatea lor, fie în combinaţie, fiind tot timpul evident faptul că creştinii încă nu sunt uniţi deplin, şi că organismele ecumenice la care participă nu sunt ele însele biserici". (vezi Anexa A, 15-18, t.r. pp.125-127)",

[5] "Evaluation of New Facts in the Relations of Orthodoxy and Ecumenical Movement" Thessaloniki, Greece, 29 April- 2 May 1998, în vol.: **Turn to God Rejoice in Hope, Orthodox Reflections on the Way to Harare**,edited by Thomas FitzGerald and Peter Bouteneff, Geneva, 1998, p.138

[6] Textul raportului este tradus în volumul de faţă

[7] **Decretul despre ecumenism**, paragr.3 : „ ... toţi cei îndreptaţi prin credinţă şi prin botez sunt încorporaţi în Hristos. De aceea ei au dreptul să fie onoraţi prin titlul de creştini, şi sunt consideraţi pe drept ca fraţi întru Domnul de fiii Bisericii catolice."

[8] **Studia Liturgica**, vol.29, nr.1,1999, pp.1-28

[9] **Becoming a Christian**..., op.cit.,p.3

există, prin urmare Botezul nu conferă numai identitate creştină, ci şi o anumită identitate naţională sau etnică, aşa cum se întâmplă şi la noi. Afirmăm că procesul etnogenezei s-a desfăşurat împreună cu cel al creştinării noastre, şi că a fi român înseamnă până astăzi a fi creştin, unii intelectuali, ca Mircea Vulcănescu, spunând chiar creştin-ortodox.

Probleme ridică şi practica re-botezării. De exemplu, bisericile baptiste, întrucât nu acceptă botezul copiilor, cer creştinilor aparţinând altor tradiţii, şi care doresc să adere la cultul baptist, să accepte să fie re-botezaţi, sau în opinia lor botezaţi. Re-botezarea se practică şi de unele biserici ortodoxe, chiar dacă Botezul s-a săvârşit în numele Sfintei Treimi. Altele aplică principiul *kat'oikonomian* care duce la o "acceptare de lucru", adică Botezul nu se recunoaşte în sine, ci doar în cazul convertirii la Ortodoxie.[10] De asemenea, orice botez implică tema "Evanghelie şi culturi" suscitând probleme complexe cu privire la inculturarea credinţei creştine şi a ritualurilor. În acelaşi timp, se pune întrebarea : Când este necesar ca prin Botez să se ofere o contra-mărturie culturală societăţii, printr-o judecată creştină asupra gândirii şi practicilor locale?[11]

Pentru aceste motive, şi pentru multe altele, Botezul ajunge în centrul reflecţiei ecumenice cu privire la viaţa şi la unitatea Bisericii.

I. Documentul "Botez, Euharistie şi Slujire" (B.E.M.)[12] – un exemplu de "conversaţie ecumenică a bisericilor"[13]

Se vor împlini în curând 25 de ani de la publicarea documentului de la Lima, care avea să suscite cel mai larg interes din partea bisericilor. Nikos Nissiotis, cunoscutul ecumenist grec, care a fost şi director al Institutului Ecumenic din Bossey, scria că " prin receptarea documentului de la Lima, bisericile se receptează pe ele însele în strădania lor comună de a construi o

[10] Există însă şi acorduri la nivel local, ca în cazul celor două episcopii ortodoxe din statul german Baden – Wurttemberg care au semnat împreună cu şapte biserici protestante şi cu diocese ale bisericii romano-catolice în anul 1998, o declaraţie oficială prin care se acceptă reciproc botezul, din care citäm : "… botezul este legătura unităţii (Efes.4,3-6) şi stabileşte comuniune între toţi creştinii…. Botezul nostru în Hristos este o invitaţie adresată bisericilor de a depăşi separările dintre ele şi de a face vizibilă legătura lor frăţească." V. art. "**Gegenseitige Anerkennung der Taufe**" (*Recunoaşterea reciprocă a botezului*) în **Okumenische Rundschau**, vol.48, nr.2, 1999, pp.253-254. Textul declaraţiei pe web site : http://www.kirchen.de/ack/ackbw/rot/taufe.htm

[11] **Becoming a Christian**… op.cit., p.4

[12]

[13] Nikos Nissiotis, "*The Credible Reception of the Lima Document as the Ecumenical Conversation of the Churches*", în : **Churches respond to BEM, , Official responses to the "Baptism, Eucharist and Ministry" text,** vol.III, edited by Max Thurian, Faith and Order Paper 135, Geneva, 1987, pp. XI-XVII

autentică asociaţie frăţească de biserici. Într-un sens, documentul de la Lima este propria lor gândire, voce şi decizie *en route* spre acest scop. Textul propus pentru receptare credibilă nu le este unul impus din afară, nu este nici provocarea unei comisii străine, consiliu sau mişcare. Este propria lor decizie din prezent, ce urmează după o lungă perioadă de strădanie ecumenică, studiu, rugăciune şi acţiune".[14] Potrivit autorului citat, prin acest document bisericile rămân consecvente în demersul lor, noutatea ar consta în efortul de a face cunoscut acest document credincioşilor, de a-i introduce într-o conversaţie dificilă a inimii şi a minţii, de a-i face conştienţi de era ecumenică în care avem relaţii interconfesionale avansate.[15] Este exclus orice fel de triumfalism, documentul de la Lima nu este un miracol sau un panaceu pentru problemele legate de unitatea Bisericii, ci mai degrabă încheie o lungă perioadă de studiu şi inaugurează alta, care cere bisericilor să facă paşi hotărâţi, inclusiv implmentarea practică a ecumenismului care până acum a fost mai ales teoretic.[16]

În prefaţa documentului B.E.M. se afirmă că datorită studiilor biblice şi patristice, împreună cu renaşterea liturgică şi necesitatea mărturisirii comune, a luat fiinţă o asociaţie frăţească, în măsură să treacă peste graniţele confesionale şi, datorită căreia, fostele diferenţe sunt văzute acum într-o nouă lumină. Aşa cum demonstrează textul de la Lima, s-a ajuns deja la un grad remarcabil de acord, chiar dacă nu s-a atins "consensul"(*consentire*), înţeles ca acea experienţă de viaţă şi articulare a credinţei necesară realizării şi menţinerii unităţii văzute a Bisericii. Un asemenea consens se bazează pe comuniunea întemeiată pe Iisus Hristos şi pe mărturia Apostolilor. Ca dar al Duhului, este realizat ca o experienţă comună, înainte de a fi exprimat în cuvinte, prin eforturi comune. Consensul deplin poate fi proclamat doar după ce bisericile ating punctul în care trăiesc şi acţionează împreună în unitate. Lăsând în urmă ostilităţile din trecut, bisericile au început să descopere multe convergenţe promiţătoare în convingerile şi perspectivele pe care le împărtăşesc. Practic toate tradiţiile confesionale, inclusiv Biserica romano-catolică, au fost reprezentante în componenţa Comisiei *Credinţă şi Constituţie*, care a elaborat textul. Cititorul nu trebuie să se aştepte la o tratare teologică exhaustivă a Botezului, Euharistiei şi Slujirii. Textul la care s-a ajuns de comun acord, în mod intenţionat evidenţiază acele aspecte care sunt în mod direct sau indirect în legătură cu recunoaşterea reciprocă, ce poate duce la unitate.Textul de bază cuprinde domeniile principale ale convergenţei

[14] Ibid., p.XI
[15] Ibid.
[16] Ibid., p.XV

teologice, iar comentariile identifică fie diferenţe care au fost depăşite, fie chestiuni care încă necesită cercetare şi reconciliere.

Considerăm că este util, în special pentru cei ce se referă direct la documente, ca în continuare să se redea: a) secţiunea despre Botez din documentul B.E.M. (t.r. Anca Manolache), b) prezentarea şi raportul symposion-ului inter-ortodox de la Boston , iunie 1985 (prezentarea şi traducerea vrednicului de pururea pomenire, Mitropolitul Antonie al Ardealului, Crişanei şi Maramureşului), c) răspunsurile bisericilor ortodoxe la textul despre Botez din B.E.M. (t.r. N.M.) şi, pentru analiză şi comparaţie, d) răspunsul Bisericii Romano-Catolice (t.r.N.M.).

a) "Botez[17]

I.Instituirea Botezului

1. Botezul creştin îşi are temeiul în slujirea lui Iisus din Nazaret, în moartea Lui şi în învierea Lui. El este încorporare în Hristos, Domnul răstignit şi înviat; el a intrat în Noul Legământ dintre Dumnezeu şi poporul Său. Botezul este un dar al lui Dumnezeu şi se conferă în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh. Sfântul Matei relatează că Domnul înviat, trimiţând pe ucenicii Săi în lume, le-a poruncit să boteze (Matei 28, 18-20). Practicarea universală a botezului de către Biserica apostolică, chiar din primele zile, este atestată în scrisorile Noului Testament, în Faptele Apostolilor şi scrierile Părinţilor. Bisericile continuă astăzi această practică drept un rit al angajării faţă de Domnul, care-Şi răspândeşte harul peste poporul Său.

II. Semnificaţia Botezului

2. Botezul este semnul vieţii noi în Iisus Hristos. El uneşte pe cel botezat cu Hristos şi poporul Lui. Scrierile noului Testament şi slujbele Bisericii dezvoltă semnificaţia botezului, folosind diferite imagini, exprimând bogăţiile lui Hristos şi darurile mântuirii Lui. Aceste imagini sunt uneori în legătură cu folosirea simbolică a apei în Vechiul Testament. Botezul este participare la moartea şi la învierea lui Hristos (Romani, 6, 3 –

[17] Textul despre Botez din B.E.M., adoptat la întrunirea Comisiei Credinţă şi Constituţie ţinută la Lima – Peru între 3 – 15 ianuarie 1982 , tradus după versiunea oficială în limba franceză de d-na Anca Manolache în : Mitropolia Banatului, XXXIII, nr.1-2, (1983), pp.21-29; facem o singură menţiune importantă în privinţa traducerii: atunci când se tratează despre "botezul adulţilor", în originalul în limba engleză apare expresia "baptism of believers" ("botezul credincioşilor"), v. *infra*

5; Coloseni 2, 12); curăţire de păcat (I Corinteni 6, 11); o nouă naştere (Ioan 3, 5); luminare prin Hristos (Efeseni 5, 14); schimbare a îmbrăcămintei în Hristos (Galateni 3, 27); înnoire prin Duhul (Tit 3, 5); experienţă a eliberării prin valurile distrugerii (I, Petru 3, 20 – 21); ieşire din robie (I Corinteni 10, 1- 2); slobozire în vederea unei noi umanităţi, în care s-au depăşit barierele dintre sexe, rase şi stări sociale (Galateni 3, 27 – 28; I Corinteni 12, 13). Imaginile sunt numeroase, dar realitatea este una.

A. Participare în moartea şi învierea lui Hristos

3. Botezul înseamnă o participare la viaţa, la moartea şi la învierea lui Iisus Hristos, Iisus a coborât în Iordan şi a fost botezat, în solidaritate cu cei păcătoşi, pentru a împlini toată dreptatea (Matei 3, 15). Acest botez a condus pe Iisus pe drumul Robului îndurerat, manifestat prin pătimirea Sa, prin moartea şi învierea Sa (Marcu 10, 38 – 40; 45). Prin Botez, creştinii se cufundă în moartea eliberatoare a lui Hristos, în care au fost îngropate păcatele lor, şi în care „vechiul Adam" este răstignit împreună cu Hristos şi în care puterea păcatului, s-a sfărâmat. Astfel, cei botezaţi nu mai sunt robi păcatului, ci liberi. Asimilaţi cu totul morţii lui Hristos, ei sunt îngropaţi cu El şi renasc – aici şi acum – într-o viaţă nouă prin puterea învierii lui Iisus Hristos, încrezători că vor fi într-o zi uniţi cu El şi într-o înviere asemenea cu a Lui (Romani 6, 3 – 11; Coloseni 2, 13; 3, 1; Efeseni 2, 5- 6).

B. Pocăinţă, iertare, curăţire

4. Botezul, care face pe creştini să participe la taina morţii şi a învierii lui Hristos, implică mărturisirea păcatelor şi pocăinţa. Chiar botezul lui Ioan era un botez de pocăinţă întru iertarea păcatelor (Marcu 1, 4). Noul Testament subliniază implicaţiile etice ale botezului, reprezentându-l ca pe o spălare care curăţă trupul cu o apă curată, o curăţire a inimii de orice păcat şi un act de îndreptare (Evrei 10, 22; I Petru 3, 21; Faptele Apostolilor 22, 16; I Corinteni 6, 11). Astfel, cei botezaţi sunt iertaţi, curăţiţi şi sfinţiţi de Hristos; ei primesc o nouă orientare etică, sub diriguirea Duhului Sfânt, care face parte din experienţa lor baptismală

C. Dar al Duhului

5. Sfântul Duh lucrează în viaţa dinainte, din timpul şi de după botez. Acelaşi este Duhul care a revelat pe Iisus ca fiind Fiul (Marcu 1, 10 – 11) şi care a dat puterea Sa ucenicilor, ca şi unitatea, la Cincizecime (Fapte 2). Dumnezeu împarte asupra fiecăruia din cei botezaţi ungerea Sfântului Duh promis, îi însemnează cu pecetea Sa şi pune în inima lor arvuna moştenirii de copii ai lui Dumnezeu. Sfântul Duh hrăneşte credinţa în inima

lor, până la dezrobirea finală când ei îşi vor primi moştenirea, spre lauda lui Dumnezeu (II Corinteni 1, 21 – 22; Efeseni 1, 134 – 14).

D. Încorporarea în trupul lui Hristos

6. Celebrat în ascultarea faţă de Domnul nostru, botezul este un semn şi o pecetluire a angajării noastre comune ca ucenici. Prin propriul lor botez; creştinii sunt conduşi la unirea cu Hristos, cu fiecare din ceilalţi creştini şi cu Biserica din toate timpurile şi din toate locurile. Botezul nostru comun, care ne uneşte cu Hristos, în credinţă, este astfel o legătură fundamentală de unitate. Noi suntem un singur popor şi suntem chemaţi să mărturisim şi să slujim pe un singur Domn, în orice loc şi în întreaga lume. Unirea cu Hristos de care noi ne împărtăşim prin botez are implicaţii importante pentru unitatea creştină: „Este un singur botez, un singur Dumnezeu şi Tată al tuturor….” (Efeseni 4, 4 – 6). Când unitatea baptismală este realizată în Biserica cea una, sfântă, sobornicească şi apostolească, se poate da o mărturie creştină autentică iubirii lui Dumnezeu care vindecă şi împacă. De aceea, botezul nostru unic în Hristos constituie o chemare către Biserici, pentru ca ele să-şi depăşească separarea şi să-şi manifeste vizibil comuniunea.

Comentariu

Când Bisericile nu sunt capabile a recunoaşte că diferitele lor practici ale botezului sunt o participare la unicul botez şi când rămân separate chiar recunoscându-şi reciproc botezul, ele oferă imaginea dramatică a unei mărturisiri împărţite a Bisericii. Atunci când Bisericile acceptă, în unele locuri şi timpuri, că diferenţele de sex, de rasă, de stare socială, împart Trupul lui Hristos, aceasta pune în discuţie autenticitatea unităţii baptismale a comunităţii creştine (Galateni 3, 27 – 28) şi le compromite în mod serios mărturia. Nevoia de a regăsi unitatea baptismală stă la inima activităţii ecumenice; ea este de asemenea vitală pentru a trăi o comuniune autentică în sânul comunităţilor creştine.

E. Semn al Împărăţiei

7. Botezul ne dă acces la realitatea vieţii celei noi, dată în această lume. Prin el participăm la comunitatea Sfântului Duh. El este un semn al Împărăţiei lui Dumnezeu şi al vieţii lumii viitoare. Datorită darurilor credinţei, nădejdii şi dragostei, botezul deţine un dinamism care atinge întreaga viaţă, cuprinde toate popoarele şi anticipează ziua în care fiecare glas va mărturisi că Iisus Hristos este Domnul întru mărirea lui Dumnezeu – Tatăl.

III. Botezul şi credinţa

8. Botezul este în acelaşi timp darul lui Dumnezeu şi răspunsul nostru omenesc la acest dar. El tinde la creşterea spre vârsta adultă – măsura deplinătăţii lui Hristos (Efeseni 4, 13). Toate Bisericile recunosc necesitatea credinţei pentru primirea mântuirii implicate şi manifestate în botez. Angajarea personală este necesară pentru a fi un membru responsabil în Trupul lui Hristos.

9. Botezul nu constă într-o experienţă de moment, ci priveşte creşterea unei întregi vieţi în comuniunea lui Hristos. Cei botezaţi sunt chemaţi să oglindească slava Domnului, să fie chiar transfiguraţi în acest chip din slavă, prin puterea Duhului Sfânt (II Corinteni 3, 18). Viaţa creştinului este în mod necesar o continuă luptă, dar şi o continuă experiere a harului. În această nouă relaţie, cei botezaţi trăiesc pentru Hristos, pentru Biserica Lui şi lumea pe care o iubeşte El, aşteptând întru nădejde manifestarea noii făpturi a lui Dumnezeu şi a vremii în care Dumnezeu va fi toate în toţi (Romani 8, 18 – 24; I Corinteni 15, 22 – 28; 49 – 57).

10. Sporind în vieţuirea credinţei, credincioşii botezaţi arată că omenirea poate fi regenerată şi eliberată. Ei au răspunderea comună, aici şi acum, de a mărturisi împreună Evanghelia lui Hristos, eliberatorul tuturor făpturilor omeneşti. Contextul acestei mărturisiri comune este Biserica şi Lumea. În această comuniune de mărturisire şi de slujire, creştinii descoperă întreaga semnificaţie a unicului botez ca dar al lui Dumnezeu către tot poporul Său. Ei recunosc de asemenea că botezul în moartea lui Hristos are implicaţii etice care nu mai cheamă la sfinţirea personală, ci angajează pe creştini să lupte pentru ca voia lui Dumnezeu să se realizeze în toate domeniile de viaţă (Romani 6, 9 urm.; Galateni 3, 26 – 28; I Petru 2, 21 – 46).

IV. Practica Botezului

A. Botezul adulţilor[18] şi botezul pruncilor

11. Este posibil ca botezul copiilor să se fi practicat în perioada apostolică, dar botezarea după o mărturisire de credinţă personală este forma cel mai clar atestată în documentele Noului Testament. În decursul istoriei, practicarea botezului s-a dezvoltat sub diferite forme. Unele Biserici botează

[18] În originalul în limba engleză : "Baptism of believers and infants", "Botezul credincioşilor şi al copiilor". Profesorul american baptist S.Mark Heim afirma "baptiştii insistă pe botezul credinciosului –*believer's baptism*, ca singurul botez complet sau deplin valid", (în vol. : **Baptism & the Unity of the Church,** editat de Michael Root şi Risto Saarinen, Geneva, 1998, p.151) prin urmare, se pare că expresia "botezul credincioşilor" a apărut în B.E.M. la insistenţa baptiştilor

copiii aduşi de părinţi sau de responsabili pregătiţi să-i crească, în şi cu Biserica, potrivit credinţei creştine. Alte Biserici practică numai botezul credincioşilor în stare să facă o mărturisire personală. Dintre aceste Biserici, unele recomandă ca nou – născuţii sau copiii să fie aduşi şi binecuvântaţi în cursul unei slujbe care cuprinde obişnuit o mulţumire pentru darul copilului, precum şi un angajament al mamei şi al tatălui că vor fi părinţi creştini. Bisericile botează credincioşi care – provenind din alte religii sau din necredinţă – acceptă credinţa creştină şi participă la o instruire catehetică.

12. Botezul adulţilor[19] şi botezul copiilor au loc – şi unul şi celălalt – în lăuntrul Bisericii ca comunitate de credinţă. Atunci când un credincioşi responsabil se botează, o mărturisire de credinţă personală va face parte integrantă din serviciul baptismal. Atunci când se botează un copil, răspunsul său personal va fi prezentat mai târziu în viaţă. În ambele cazuri, cel botezat va avea să crească în aprofundarea credinţei. În cazul botezaţilor care mărturisesc personal credinţa, se impune mereu cerinţa unei continue sporiri a răspunsului personal în credinţă. În cazul copiilor, mărturisirea de credinţă personală se aşteaptă pentru mai târziu; educaţia creştină se orientează către dezvoltarea acestei mărturisiri. Orice botez se întemeiază pe credincioşia lui Hristos până la moarte şi proclamă această credincioşie. El se plasează în centrul vieţii şi credinţei Bisericii şi revelează credincioşia lui Dumnezeu – temei al oricărei vieţi de credinţă. Cu fiecare botez, întreaga comunitate îşi afirmă credinţa în Dumnezeu şi se angajează să pună la dispoziţia celui botezat o ambianţă de slujire şi mărturisire. De aceea botezul ar trebui să fie totdeauna celebrat şi desfăşurat în cadrul comunităţii creştine.

Comentariu

Atunci când se folosesc expresiile „botezul copiilor" şi „botezul adulţilor"[20], trebuie reţinut că distincţia se face între cei care botează la orice vârstă şi cei care botează numai credincioşii capabili să pronunţe singuri mărturisirea de credinţă. O mai mică diferenţă se face între botezul copiilor şi botezul adulţilor[21], când se recunoaşte că ambele forme de botez implică iniţiativa lui Dumnezeu în Hristos şi exprimă un răspuns al credinţei înlăuntrul comunităţii credincioase.

Practica botezului copiilor insistă asupra credinţei comunitare şi a credinţei pe care copilul o împărtăşeşte cu părinţii lui. Copilul s-a născut într-o lume sfărâmată şi el împărtăşeşte această ruptură. Prin botez, făgăduinţa şi chemarea Evangheliei sunt depozitate în copil. Credinţa

[19] V.nota precedentă
[20] În originalul în limba engleză "believers' baptism", "botezul credincioşilor"(n.n. N.M.)
[21] V.nota precedentă (n.n.N.M.)

personală a celui botezat şi participarea sa fidelă la viaţa Bisericii sunt esenţiale pentru ca botezul să-şi aducă toate roadele.

Practica botezului adulţilor[22] subliniază mărturisirea expresă a persoanei care răspunde la harul lui Dumnezeu în şi prin comunitatea de credinţă şi care solicită botezarea. Ambele forme de botez cer o atitudine răspunzătoare identică privind educarea creştină. Redescoperirea unui caracter permanent în educaţia creştină poate facilita acceptarea reciprocă a diferitelor practici de iniţiere.

În unele Biserici care practică ambele tradiţii, a botezului copiilor şi a botezului adulţilor[23] a fost posibil să se considere ca fiind echivalenţe alternative pentru a se intra în Biserică, de o parte, forma în care botezul din copilărie este urmat mai târziu de o mărturisire de credinţă, şi, pe de altă parte, forma în care botezul adulţilor se petrece în urma unei prezentări şi binecuvântări din copilărie. Acest exemplu invită alte Biserici să hotărască dacă şi ele nu ar putea recunoaşte unele alternative echivalente în relaţiile lor reciproce şi în tratativele de unire dintre Biserici.

13. Botezul este un act care nu poate fi repetat. Trebuie să se evite orice practică ce ar putea fi interpretată ca o „re-botezare".

Comentariu

Unele Biserici care au insistat asupra unei anume forme de botez sau care au avut probleme serioase în privinţa autenticităţii Tainelor şi a slujirilor celorlalte Biserici, au cerut uneori persoanelor care veneau din alte tradiţii ecleziale, să fie botezaţi înainte de a deveni membri deplini care să se poată împărtăşi. Dat fiind că Bisericile ajung la o înţelegere reciprocă mai mare şi se acceptă reciproc, dat fiind că ele intră în relaţii mai strânse de mărturisire şi de slujire – se vor abţine de la orice practică ce ar putea pune în discuţie integritatea sacramentală a altor Biserici sau ar atenua faptul că Taina botezului nu poate fi repetată.

B. Botez – Ungere – Confirmare

14. În lucrarea lui Dumnezeu pentru mântuire, misterul pascal al morţii şi al învierii lui Hristos este legat inseparabil de darul de la Cincizecime al Duhului Sfânt. De asemenea, participarea la moartea şi la învierea lui Hristos este legată inseparabil de primirea Duhului. Botezul, în sensul lui plenar, semnifică şi îndeplineşte şi una şi cealaltă.

[22] Ibid.
[23] Ibid.

Creştinii diferă în înţelegerea lor asupra locului pe care-l ocupă semnul darului Duhului. Transmiterea Duhului a fost asociată unor diferite gesturi. Pentru unii, este însuşi ritualul apei. Pentru alţii, este ungerea cu mir (sa) punerea mâinilor pe care multe Biserici o numesc confirmare. Iar pentru alţii, sunt toate trei, căci ei consideră că Duhul lucrează prin întreaga ceremonie. Toţi sunt de acord să spună că botezul creştin este un botez în apă şi în Duhul Sfânt.

Comentariu

a) În unele tradiţii se dă explicaţia că – aşa cum botezul ne face conformi lui Hristos cel răstignit,

îngropat şi înviat -, astfel prin mirungere creştinii primesc darul Duhului Cincizecimii, din partea Fiului, care a primit ungerea.

b) Dacă botezul ca încorporare la Trupul lui Hristos, tinde prin însăşi natura lui, la împărtăşirea

euharistică cu trupul şi sângele lui Hristos, se pune problema să vedem pentru ce un rit separat poate să fie adăugat între botez şi primirea la împărtăşire. Bisericile care botează copii, dar le refuză participarea la euharistie înaintea unui asemenea ritual, ar trebui să se întrebe dacă ele au cântărit bine şi au acceptat consecinţele botezului.

c) Botezul trebuie reafirmat fără încetare. Forma cea mai firească a unei asemenea reafirmări este

celebrarea euharistiei. Reînnoirea promisiunilor făcute la botez, poate de asemenea să aibă loc la unele ocazii, ca de pildă la celebrarea anuală a misterului pascal sau cu ocazia botezării altor persoane.

C. Pentru o recunoaştere reciprocă a botezului

15. Bisericile sunt din ce în ce mai capabile să recunoască – unele, altora – botezul, ca unicul botez al lui Hristos, în măsura în care Iisus Hristos a fost mărturisit de candidat ca Domnul, sau, în cazul unui botez de copil, în măsura în care această mărturisire a fost făcută de Biserică (părinţi, responsabili, naşi, naşe şi comunitatea) şi apoi afirmată prin credinţa personală şi prin angajament. Recunoaşterea reciprocă a botezului este, evident, un semn important şi un mijloc de exprimare a unităţii baptismale date în Hristos. Pretutindeni unde este posibil, Bisericile ar trebui să exprime în mod explicit recunoaşterea reciprocă a botezului lor.

16. Pentru a depăşi diferenţele lor, cei care practică botezul adulţilor şi cei care botează copii ar trebui să reconsidere unele aspecte ale modului în care o fac. Cei dintâi ar trebui să exprime mai vizibil faptul că copiii se află sub protecţia harului lui Dumnezeu. Ceilalţi ar trebui să se ferească de a practica botezul, aparent, fără o deliberare prealabilă şi să ia în serios

răspunderea pe care o au în educarea copiilor botezaţi în vederea unui angajament adult faţă de Hristos.

V. Celebrarea Botezului

17. Botezul se celebrează cu apă, în numele Tatălui, al fiului şi al Sfântului Duh.

18. În celebrarea botezului, valoarea simbolică a apei ar trebui luată în serios şi să nu fie minimalizată. Actul cufundării poate exprima în mod corect faptul că, în botez, creştinul participă la îngroparea şi la învierea lui Hristos.

Comentariu

În unele tradiţii teologice folosirea apei, toate asocierile ei pozitive cu viaţa şi cu binecuvântarea, semnifică continuitatea între vechea şi noua făptură,manifestând astfel o semnificaţie a botezului nu numai pentru făptura omenească, ci şi pentru întregul univers. În acelaşi timp, folosirea apei reprezintă o curăţire a făpturii, o moarte faţă de tot ceea ce este negativ şi distrugător în lume; cei ce sunt botezaţi în trupul lui Hristos sunt făcuţi participanţi la o nouă existenţă.

19. Aşa cum a fost cazul în primele veacuri, darul Duhului la botez poate fi arătat în moduri diferite; de exemplu, prin semnul punerii mâinilor şi prin ungere sau mirungere. Semnul crucii evocă însemnarea cu pecetea Duhului făgăduit, semn eshatologic şi arvună a moştenirii finale din Împărăţia lui Dumnezeu (Efeseni 1, 13 – 14). Redescoperirea unor asemenea semne concrete poate adânci ceremonia.

20. Într-o slujbă completă a botezului, ar trebui să se găsească măcar următoarele elemente: o invocare a Sfântului Duh; o renunţare la rău; o mărturisire de credinţă lui Hristos şi Sfintei Treimi; folosirea apei; o declaraţie că persoanele botezate au dobândit o nouă identitate ca fii şi fiice ai lui Dumnezeu şi ca membri ai Bisericii consideră că iniţierea creştină nu este deplină fără pecetea Duhului Sfânt dăruit celui botezat şi participarea la împărtăşanie.

21. Ar fi nimerit ca – în cadrul slujbei botezului – să dea o explicaţie a sensului botezului, potrivit Scripturii: participare la moartea şi învierea lui Hristos, pocăinţă, iertare şi curăţire, dar al Duhului, încorporare în Trupul lui Hristos şi semn al Împărăţiei.

Comentariu

Unele discuţii recente arată că ar trebui să se acorde mai multă atenţie unor greşite înţelegeri, întreţinute de contextul socio – cultural în care se situează botezul.

a)În unele părţi ale lumii, obiceiul ca în cursul slujbei botezului să se dea un prenume celui botezat, a condus la o confuzie între botez şi obiceiuri locale de atribuire a unui nume. Această confuzie este deosebit de regretabilă dacă – în unele culturi cu predominanţă necreştină – cei botezaţi trebuie să primească prenume creştine care nu sunt înrădăcinate în tradiţia lor culturală. În elaborarea disciplinei lor privind botezul, Bisericile ar trebui să fie atente să pună accentul pe adevărata semnificaţie a botezului, pentru a evita o inutilă îndepărtare a celor botezaţi, de cultura locală, prin atribuirea unor nume străine. Un prenume primit din propria lui cultură de origine înrădăcinează pe botezat în această cultură şi, în acelaşi timp, evidenţiază universalitatea botezului, încorporarea în Biserica cea una, sfântă, sobornicească şi apostolică, ce se întinde la toate popoarele pământului.

b) În multe Biserici majoritare europene şi nord-americane, se practică adesea botezul copiilor aparent fără nici o discriminare. Aceasta contribuie la lipsa de grabă a Bisericilor care practică botezul adulţilor, în a recunoaşte validitatea acestui botez; acest fapt ar trebui să conducă la o reflexiune mai critică privind semnificaţia botezului înlăuntrul chiar al Bisericilor multitudiniste.

c) Unele Biserici africane practică botezul Duhului Sfânt, fără apă, prin punerea mâinilor, deşi recunosc botezul celorlalte Biserici. Este necesar un studiu în privinţa acestei practici şi a relaţiei ei cu botezul cu apă.

22. În mod obişnuit botezul este celebrat de către un slujitor instituit, deşi în unele împrejurări sunt şi alţii autorizaţi să boteze.

23. Dat fiind că botezul este strâns legat de viaţa comunitară şi de cultul Bisericii, ar trebui să fie celebrat în timpul unui serviciu liturgic public, astfel încât membrii comunităţii să-şi amintească de propriul lor botez, să primească pe cei botezaţi în comunitatea lor frăţească şi să se angajeze să-i formeze în credinţa creştină. Aşa ca în practica Bisericii primare, marile sărbători ale Paştelui, ale Cincizecimii şi ale Bobotezei sunt potrivite pentru celebrarea botezului.”

b) " Simpozion inter-ortodox la Boston- SUA asupra documentului Consiliului Ecumenic al Bisericilor : "Botez, Euharistie, Preoţie" [24]

A.Introducere

1. Dăm slavă lui Dumnezeu Celui în Treime că noi, ierarhi şi teologi, reprezentând Bisericile Ortodoxe Răsăritene şi Vechi Orientale, membre ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor, am putut să ne întâlnim la <<Holy Cross Greek School of Teology>>, în Brookline, Massachusetts – SUA (o listă a participanţilor se anexează la acest Raport). Ţelul nostru a fost să clarificăm o seamă de probleme care se vor putea pune Bisericilor ortodoxe când vor proceda la alcătuirea unui răspuns oficial la documentul *Botez, Euharistie şi Preoţie* (B.E.M.), adoptat la Lima (1982) de către Comisia <<Credinţă şi Constituţie>> din cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor.

2. Am dori să ne exprimăm gratitudinea celor ce au găzduit simpozionul, Arhiepiscopiei Greco - Ortodoxe din America de Nord şi de Sud, şi Şcolii teologice <<Holy Cross>> (Sfânta Cruce), ca şi <<Secţiei intereselor Ortodoxe>> (The Orthodox Task Force), şi Comisiei <<Credinţă şi Constituţie>> din cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor, care au mediat organizarea unei întâlniri atât de reprezentative. Suntem de asemenea recunoscători pentru ocazia ce ni s-a dat de a vizita mai multe parohii ortodoxe din regiunea Boston.

Eminenţa Sa Arhiepiscopul Iakovos, Primatul Arhiepiscopiei Greco - Ortodoxe din America de Nord şi Sud a salutat pe membrii Simpozionului cu prilejul ceremoniei de deschidere a lucrărilor, împreună cu alţi distinşi reprezentanţi ai Bisericii Ortodoxe locale şi altor Biserici din regiune.

3. Moderatorul Simpozionului fost Eminenţa Sa Prof. Dr. Mitropolit Hrisostom de Mira (Patriarhia Ecumenică din Constantinopol). Au prezentat comunicări următorii: Rev. Dr. Günther Gassman şi Rev. Dr. Ghenadios

---

[24] În : **Biserica Ortodoxă Română**, CIII,nr.7-8, (1985), pp.501-505, prezentare şi traducere Î.P.S.Dr. Antonie Plămădeală: "Între 11 – 18 iunie 1985 a avut loc la Boston – SUA un Simpozion organizat de Consiliul Ecumenic al Bisericilor – Comisia Credinţă şi Constituţie - în vederea discutării de către reprezentanţi ai Bisericilor Ortodoxe a documentului "Botez, Euharistie, Preoţie" (Lima, 1982). Gazda a fost I.P.S. Arhiepiscop Iakovos al Arhiepiscopiei greco-ortodoxe din cele două Americi, la Şcoala Teologică "Sfânta Cruce". Biserica Ortodoxă Română a fost reprezentată de I.P.S. Mitropolit Antonie al Ardealului. Discuţiile au avut loc în limba engleză într-una din zile, la invitaţia şi sub conducerea preotului român Nicolae Apostola, duhovnic la Seminarul Holy Cross din Boston şi paroh al unei comunităţi române ortodoxe din Worcester, toţi participanţii la Simpozion au vizitat cele cinci biserici ortodoxe din oraşul Worcester. Parohiile din oraş au organizat o agapă, la care s-au ţinut cuvântări. La sfârşitul lucrărilor toţi participanţii au fost invitaţi la o recepţie la New York (19 iunie 1985) de către Arhiepiscopul Iakovos.În urma discuţiilor, analizelor, în patru grupe de lucru (Mitropolitul român Antonie a condus una dintre grupele de lucru), şi în urma prezentării unor referate, participanţii la Simpozion au elaborat un referat cu următorul conţinut:" redat *infra*.

Limuris: *Introducere generală asupra documentului <<Botez Euharistie, Preoţie>> în situaţia ecumenică de astăzi*; Prof. Dr. Nicos Nissiotis: *Sensul Recepţiei în legătură cu rezultatele dialogului ecumenic, pe baza documentului BEM.* Acestuia i-a răspuns Episcopul Nerses Bozabalian. Apoi au vorbit: Arhiepiscopul Kiril de Smolensk: *Semnificaţia şi statutul documentului BEM în mişcarea ecumenică;* Mitropolitul Dr. Antonie al Ardealului: *Documentul BEM în teologia ortodoxă românească. Stadiul actual al discuţiilor;* Prof. Dr. Theodor Stilianopoulus: *Problema recepţiei Documentului BEM în Biserica Ortodoxă, în lumina angajamentelor sale ecumenice.* I-a răspuns Rev. Dr. K. M. George. Apoi au vorbit: Rev. prof. dr. Thomas Hopko: *Problemele ce confruntă Ortodoxia în <<Procesul de Recepţie>> al BEM – ului.* I-a răspuns Mitropolitul Prof. Dr. Hrisostom de Mira.

4. Pe baza acestor comunicări şi discuţiilor în plenară, şi discuţiile în patru grupe de lucru participanţii la Simpozion supun spre apreciere următoarele consideraţii şi recomandări:

B.Semnificaţia B.E.M.- ului şi răspunderile ortodocşilor

1. Ni se pare că noi, ca ortodocşi, trebuie să salutăm Documentul de la Lima ca o experienţă şi un nou stadiu în istoria Mişcării ecumenice. După secole de înstrăinare, ostilitate şi indignare reciprocă, creştinii împărţiţi încearcă să vorbească împreună asupra unor aspecte esenţiale ale vieţii bisericeşti, anume: Botez, Euharistie şi Preoţie (Ministry). Acest proces este unic, dacă avem în vedere larga atenţie ce se acordă Documentului de la Lima în toate Bisericile. Ne bucurăm că teologii ortodocşi au jucat un rol important în formularea acestui Document.

2. În general, noi primim B.E.M. – ul ca pe un remarcabil document ecumenic de convergenţă doctrinală. De aceea trebuie apreciat ca o încercare serioasă de a aduce lumină şi de a exprima astăzi <<Credinţa Bisericii de-a lungul veacurilor>> (Prefaţa B.E.M. – p. X).

3. În multe secţiuni credinţa Bisericii este exprimată în chip clar pe baza tradiţiei biblice şi a teologiei patristice. Există însă alte secţii în care ortodocşii găsesc formulări pe care nu le pot accepta şi asupra cărora ar dori să se facă eforturi pentru a se exprima mai corect credinţa Bisericii. Precum se declară în documentul însuşi, în anumite domenii procesul trebuie continuat prin mai multă reflecţie, prin adâncire şi clarificare.

4. În sfârşit, există secţii în care se foloseşte o terminologie care nu este aceea cu care sunt obişnuiţi ortodocşii. Totuşi în unele dintre aceste cazuri, sub terminologia nefamiliară se poate descoperi că sensul este în fapt aproape de credinţa tradiţională. În alte părţi ale B.E.M. – ului notăm o

terminologie care este familiară ortodocşilor, dar care poate fi înţeleasă altfel.

Credem de asemenea că Bisericile ortodoxe au datoria să răspundă în mod responsabil la invitaţia Comisiei <<Credinţă şi Constituţie>>, în special din trei motive:

a) pentru că avem de-a face aici cu probleme de credinţă, şi a fost insistenţa Bisericilor Ortodoxe de multă vreme că şi Consiliul Ecumenic al bisericilor trebuie să-şi îndrepte atenţia în special asupra problemelor referitoare la credinţă şi unitate;

b) pentru că ortodocşi au participat la pregătirea textului de la început şi au adus o contribuţie substanţială la alcătuirea lui;

c) pentru că e important a se avea răspunsurile tuturor Bisericilor Ortodoxe şi nu numai ale unora dintre ele.

C. Răspuns şi recepţie

1. Atât la cea de-a şasea Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, de la Vancouver (1983), precum şi la ultima sesiune a Comitetului central (1984) al C.E.B., ortodocşii s-au obligat să răspundă la B.E.M. în vederea continuării eforturilor mişcării ecumenice.

2. Am vrea să distingem între un răspuns imediat din partea Bisericilor Ortodoxe membre ale C.E.B., cu privire la B.E.M. şi forma recepţiei în timp a textului conform tradiţiei ortodoxe. Noi afirmăm că noţiunea recepţiei documentului B.E.M., aici este deosebită de înţelesul clasic ortodox, al recepţiei decretelor şi deciziilor Sfintelor Sinoade.

3. Recepţia documentului B.E.M. înseamnă că noi recunoaştem în acest text unele dintre elementele constitutive ale credinţei noastre cu privire la Botez, Euharistie şi Preoţie, aşa încât putem depune mărturie comună în faţa lui Iisus Hristos şi să ne îndreptăm împreună spre scopul comun: unitatea. Astfel, recepţia în acest stadiu este un pas mai departe în <<procesul creşterii noastre împreună în încredere reciprocă>>, spre convergenţa doctrinală şi în cele din urmă către <<comuniunea unii cu alţii pe linia Apostolilor şi a învăţăturilor Bisericii universale>> (B.E.M., prefaţă, p. IX).

4. Recepţia documentului B.E.M. ca atare nu implică în mod necesar o recunoaştere eclesiologică ori practică a slujirii (ministry) şi a tainelor Bisericilor nonortodoxe. O astfel de recunoaştere ar cere o acţiune specială din partea Bisericilor Ortodoxe.

5. Ca un pas iniţial către acest fel de recepţie, am dori ca în chip oficial Bisericile Ortodoxe să faciliteze studierea şi discutarea documentului

B.E.M. la diferite nivele ale vieţii bisericeşti aşa încât fiecare Biserică să evalueze documentul în vederea unităţii finale a tuturor Bisericilor.

6. În acest proces de discernământ Bisericile Ortodoxe să fie sensibile la procesul similar de evaluare a textului şi la dialogurile bilaterale între Bisericile membre ale C.E.B. şi Biserica Romano – Catolică. Astfel evaluarea noastră va di în întregime informată de reflecţiile ecumenice şi de experienţele stimulate de acest text.

D. Câteva puncte care necesită clarificări

1. Noi ortodocşii recunoaştem multe elemente pozitive în B.E.M. care exprimă aspecte însemnate ale credinţei apostolice. Afirmând această apreciere iniţială a B.E.M. – ului, dăm câteva exemple printre care, credem noi, mai au nevoie de clarificări şi elaborare. Există de asemenea şi alte probleme care nu au fost menţionate în acest text.

2. În secţia despre *Botez* notăm:

a) Relaţia dintre unitatea Bisericii şi unitatea baptismală (par 6);

b) Rolul Sfântului Duh în Botez şi în consecinţă relaţia dintre Botez şi Mirungere, legând apa şi Duhul prin încorporarea membrilor în corpul lui Hristos (par. 5.14);

c) Rolul exorcismelor şi lepădării de cel rău în ritul baptismal (par. 20);

d) Termenii <<*semn*>>, <<*semn sacramental*>>, <<*simbol*>>, <<*celebrant*>> (par. 22) <<*viaţă morală*>> şi alţi termeni din text.

3. În secţia asupra *Euharistiei* notăm:

a) Relaţia Euharistiei cu eclesiologia în lumina naturii euharistice a Bisericii şi înţelegerea Euharistiei ca <<taină a lui Hristos>> şi ca <<taină a Bisericii>> (par. 11);

b) Relaţia între participarea la Euharistie şi unitatea în credinţă;

c) Rolul Sfântului Duh în Euharistie, ca referinţă specială la *anamnesis* în relaţia ei cu *epiclesis* (par. 10, 12);

d) Relaţia dintre Euharistie şi pocăinţă. Mărturisire şi reconciliere cu congregaţia euharistică;

e) Înţelesul *jertfei* (par. 8), a *prezenţei reale* (par. 13), a cuvântului *ambasador* (par. 29) şi implicaţiile cuvintelor <<în scopul comuniunii>>, cu privire la rezervarea elementelor euharistice (par. 15);

f) Participarea copiilor botezaţi la Euharistie.

4. În secţia asupra *Preoţiei* (Ministry) notăm:

a) Legătura dintre Preoţie ca hirotonie şi slujirea apostolilor şi succesiunea apostolică (par. 10, 35);

b) Distincţia dintre preoţia întregului popor al lui Dumnezeu şi preoţia sacramentală (cu hirotonie), în lumina învăţăturii pauline asupra diferitelor funcţii ale membrelor Trupului unic al lui Hristos (par. 17 şi comentariile);

c) Problemele legate de hirotonia femeilor ca preoţi (par. 18), inclusiv felul în care problema este formulată în textul B.E.M. – ului;

d) Relaţia dintre episcop, presbiter şi diaconi;

e) Relaţia dintre episcopé, episcop şi Euharistie.

E. Probleme ce stau în faţa bisericilor ortodoxe

Având în vedere lucrarea viitoare în legătură cu B.E.M., notăm următoarele consideraţii şi recomandări:

1. Vor fi făcuţi paşi în vederea traducerii şi distribuirii documentului B.E.M. în limbile tuturor Bisericilor Ortodoxe;
2. Bisericile ortodoxe să aibă grijă ca documentul B.E.M. să fie studiat şi discutat de grupe de clerici şi laici, de Seminariile şi Facultăţile de Teologie, de asociaţiile clericale ca şi de către grupuri interconfesionale;
3. Bisericile Ortodoxe să fie deschise lecturii B.E.M. – ului şi să răspundă în legătură cu el în spirit de auto – examinare, în special în ceea ce priveşte practicile curente din biserici şi parohii. Ele vor folosi de asemenea acest proces ca pe un stimulent şi ca o încurajare pentru reînnoirea propriei lor vieţi;
4. Studiind şi evaluând B.E.M. – ul, ortodocşii vor depăşi scolasticismul teologic din secolele recente, reluând creativitatea şi dinamica teologiei biblice şi patristice. Aceasta îi va face capabili să ajungă la perspective mai largi şi să gândească mai adânc asupra anumitor probleme;
5. În conversaţiile bilaterale în curs, Bisericile Ortodoxe vor ţine seamă şi de B.E.M.

F.Perspective pentru activitatea viitoare a Comisiei Credinţă şi Constituţie

Cu privire la activitatea viitoare a Comisiei <<Credinţă şi Constituţie>> şi a Consiliului Ecumenic al Bisericilor în general, recomandăm următoarele perspective pentru o mai exactă interrelaţie între B.E.M.şi proiectele de studii ale Comisiei <<Credinţă şi Constituţie>>, precum: <<*Spre o expresie a credinţei apostolice astăzi*>> şi <<*Unitatea Bisericii şi reînnoirea Comunităţii omeneşti* >>.

1. Procesul unei reconsiderări ecumenice a tradiţiei şi credinţei apostolice aşa cum s-a început prin B.E.M., să fie continuat în mod conştient în celelalte două proiecte de studii;

2. E necesar să fie clară înţelegerea că Botezul, Euharistia şi Preoţia (Ministry) sunt elementele esenţiale ale tradiţiei şi credinţei apostolice. În acelaşi timp, le sunt expresii fundamentale ale mărturiei şi slujirii Bisericii pentru lumea de azi şi nevoile ei, preocupările ei şi reînnoirea ei. Reînnoirea vieţii Bisericii şi a lumii nu pot fi separate de viaţa liturgică şi sacramentală a Bisericii, nici de responsabilitatea ei pastorală;

3. Aceste alte două proiecte să fie de asemenea folosite când se vor trimite răspunsurile la B.E.M.;

4. Documentul de la Lima scoate în evidenţă relaţia importantă dintre <<regula credinţei>> şi <<rânduiala rugăciunii>> de care ortodocşii sunt atât de profund legaţi. De aceea sperăm că în celelalte două proiecte de studii ale Comisiei <<Credinţă şi Constituţie>> această relaţie este în mod serios luată în consideraţie;

5. Recomandăm apoi ca unul dintre punctele importante ale viitoarei activităţi a Comisiei <<Credinţă şi Constituţie>> în relaţie cu B.E.M.-ul să fie clarificarea terminologiei teologice şi a problemelor lingvistice în traduceri. Acestea par a fi necesare mai ales cu privire la titlul <<Ministry>> din secţia a treia a B.E.M.-ului şi cu privire la unii termeni ca: <<recepţie>> şi <<botezul credincioşilor sau al adulţilor>>.

6. Pornind de la clarificarea viziunii Bisericii care e prezentă în B.E.M., activitatea viitoare a Comisiei <<Credinţă şi Constituţie>> să se concentreze asupra eclesiologiei prin evidenţierea perspectivelor eclesiologice din B.E.M., în răspunsurile Bisericilor la B.E.M. şi în celelalte proiecte de studii ale Comisiei <<Credinţă şi Constituţie>>."[25]

[25] Ibid. În încheiere, Î.P.S.Antonie al Ardealului scrie: „ Noi , participanţii la simpozion, am trăit această întâlnire ca pe un prilej de schimburi de vederi şide clarificare a unor perspective comune. Am văzut de asemenea în acest Simpozion un important mijloc de contacte şi cooperare în continuare între Bisericile Ortodoxe şi, prin acestea promovând spiritul nostru conciliar. Documentul acesta a fost prezentat Comitetului central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor (Buenos – Aires, iulie – august 1985) şi tuturor Bisericilor Ortodoxe care urmează să-l aprecieze şi să-şi alcătuiască propriul răspuns la documentul B.E.M. Biserica Ortodoxă Română a instituit o Comisie sub preşedinţia semnatarului acestor rânduri, care să facă propuneri Sfântului Sinod, în sesiunea din toamna lui 1985." A se vedea răspunsul Bisericii noastre *infra*.

c) Răspunsurile bisericilor ortodoxe la secţiunea despre Botez din documentul B.E.M.[26]

A. Patriarhia Ecumenică a Constantinopolului•

Prefaţă

1. După ce a studiat prin organele sale competente textul de la Lima, << Botez, Euharistie şi Slujire>>, patriarhul ecumenic a cerut Comisiei patriarhale şi sinodale pentru chestiuni interconfesionale să formuleze reflecţiile şi judecăţile sale în privinţa acestui document.

2. În primul rând recunoaştem şi noi << că textul BEM, elaborat de Comisia Credinţă şi Constituţie cu participarea teologilor ortodocşi, este un document ecumenic important despre convergenţe teologice fundamentale, un document care exprimă o experienţă care deschide perspective noi în istoria mişcării ecumenice>>.[27]

3. În consecinţă acest document este întâmpinat cu bucurie, ca rod al eforturilor făcute în ultimele decenii de Comisia Credinţă şi Constituţie a Consiliului Ecumenic al Bisericilor. În această privinţă, Sanctitatea Sa patriarhul ecumenic Dimitrios declara: << Astăzi ne bucurăm constatând lăudabilul fapt că de câţiva ani s-a reluat de către CEB căutarea unităţii creştine pentru care a şi fost creat [CEB]. Aceasta se vede din activitatea Comisiei Credinţă şi Constituţie. De curând această Comisie a editat un document despre << Botez, Euharistie şi Slujire >> , în care Biserica Ortodoxă găseşte cu satisfacţie multe elemente ale învăţăturii sale despre aceste subiecte fundamentale. Ne rugăm ca această reîntoarcere, precum şi progresul CEB înspre ţintă sa esenţială să se permanentizeze >>.[28]

4. În pofida celor mai de sus, BEM, aşa cum este astăzi, nu poate, în nici un caz, să exprime unitatea şi comuniunea de credinţă şi tradiţie a Bisericii, una, sfântă, catolică (sobornicească) şi apostolică a Crezului, a Sinoadelor ecumenice şi a Părinţilor cu care Biserica noastră ortodoxă se identifică pe sine.

5. Cu privire la natura acestui text , acesta constituie un răspuns adresat organelor competente ale CEB, fără a însemna o << recepţie >> a conţinutului BEM : este o atitudine constructivă faţă de această lucrare

---

[26] Este de notat că aceste răspunsuri apar la începutul volumelor respective (n.tr.)

• 4.700.000 membri, 133 ierarhi, 5.935 preoţi (1987)

[27] Decizia Comisiei pregătitoare inter-ortodoxe, Chambesy, 15-23 februarie 1986, despre Ortodoxie şi mişcarea ecumenică, &7.

[28] Interviu al Sanctităţii Sale la televiziunea italiană, 3 martie 1983, în **Episkepsis,** nr.291, 1 aprilie 1983

importantă. Prin acest răspuns nu dorim să intrăm în detaliile documentului, ci să oferim o apreciere generală a sa pe baza tezelor doctrinare ale Bisericii noastre Ortodoxe.

6. De la începutul mişcării ecumenice, Patriarhia Ecumenică şi-a exprimat în mod repetat dorinţa de a se ajunge la un acord teologic care să servească ca fundament al unităţii care se caută între biserici, cu condiţia ca acestea să-şi găsească rădăcinile comune în credinţa apostolică şi în tradiţia Bisericii nedespărţite. Este suficient să menţionăm aici enciclica patriarhală din anul 1920 << către bisericile lui Hristos de pretutindeni >> - prin care le propunea înfiinţarea unei << ligi de biserici >>, scopul final fiind unitatea lor în credinţa creştină comună – şi mesajul său cu ocazia aniversării a 25 de ani de la fondarea CEB (1973). Acest mesaj exprimă stima profundă pentru activitatea desfăşurată în cadrul CEB, dar şi elemente critice şi o apreciere necesară a poziţiei, ţelurilor şi liniilor directoare, temelor şi obiectivelor de-a lungul drumului comun spre unitatea bisericilor.

7. În acest mod a participat Patriarhia ecumenică, şi participă în continuare activ la toate iniţiativele constructive, atât în dialogurile bilaterale cât şi în cele multilaterale, asumându-şi ca ultim scop unirea bisericilor.

Elemente pozitive

8. (a) Afectată de discuţii care durează de mulţi ani, care nu au produs întotdeauna rezultate concrete, mişcarea ecumenică încearcă astăzi să descopere mijloacele de depăşire a crizei interne şi să facă faţă unei lumi ce devine pe zi ce trece mai secularizată şi mai tulburată – fiind ea însăşi divizată- de o multitudine de factori ne- teologici: economici, politici, sociali, culturali, rasiali şi aşa mai departe…

9. În cadrul acestei lumi divizate, din păcate, şi creştinătatea apare ca divizată, şi se apropie de cel de al treilea mileniu suspinând sub povara acestor separări.

10. În contextul separărilor din lume şi din cadrul creştinătăţii, documentul de la Lima, care abordează ambele aspecte, izbuteşte să inculce un suflu nou şi puternic. Este momentul în care mişcarea ecumenică, prin activitatea sa şi prin dialogurile multilaterale, încearcă să descopere o teologie vie şi coerentă în slujba unităţii Bisericii al cărei cap este Iisus Hristos.

11. (b) Patriarhia ecumenică doreşte să felicite Comisia Credinţă şi Constituţie a CEB pentru iniţiativa de a examina temele fundamentale: Botezul, Euharistia şi slujirea, care pentru Biserica Ortodoxă sunt sfinte taine (mysteria) ale credinţei şi vieţii Bisericii.

12. (c) Faptul că acest document a fost pregătit de teologi aparţinând majorităţii bisericilor membre al CEB şi Bisericii Romano-Catolice, este un element încurajator în favoarea sa şi arată că, în pofida diviziunilor existente, bisericile şi teologii lor sunt capabili de dialog şi colaborare într-un proiect comun, acela al unităţii Bisericii, chiar cu biserici care nu au nici o ecclesiologie definită, nici o tradiţie doctrinară.

13. Elaborat în acest mod, documentul s-a bucurat, de la prima sa apariţie cu patru ani în urmă, de o largă circulaţie, atât în bisericile unde a fost cunoscut începînd cu forurile lor supreme (sinoade, prezidii, etc.) şi până la nivelul parohial, în diferitele facultăţi de teologie şi institute şi în unele dialoguri bilaterale, cât şi consiliile unor biserici locale la diferite nivele. Acesta este cu adevărat un element pozitiv. Ca un rezultat al acestei circulaţii, mai ales în Apus, textul în discuţie a devenit deja un punct de referinţă la întrunirile ecumenice, ca şi în sfera mai largă a cooperării şi cunoaşterii reciproce a creştinilor aparţinând bisericilor divizate.

14. A contribuit la această largă circulaţie şi numărul neobişnuit, pentru un document ecumenic, de traduceri care s-au făcut. Totuşi, aceasta nu înseamnă ca s-a difuzat atît de mult cât s-a dorit.

15. 13. În pofida imperfecţiunilor, BEM este o contribuţie la întoarcerea la vechea tradiţie a Bisericii nedivizate, pe care trebuie să se fundamenteze unirea bisericească. Biserica noastră speră că influenţa sa va fi extinsă la teologia creştină în general, şi va ajuta bisericile şi confesiunile care au primit documentul să descopere în mod deplin identitatea lor ecclesiologică.

Elemente negative

14. Patriarhia ecumenică nu poate sub nici o formă să accepte şi să împărtăşească premisele şi concluziile textului de la Lima în sensul trecerii la intercomuniune sau chiar la ospitalitate euharistică, înainte ca toate condiţiile necesare împărtăşirii să fi fost împlinite.

15. În privinţa folosirii termenului << receptare >> , trebuie notat că diferă de interpretarea clasică ortodoxă a receptării de către conştiinţa întregii Biserici a dogmelor şi deciziilor sfintelor Sinoade. Mai mult, << receptarea >> BEM nu implică în mod necesar recunoaşterea – ecclesiologică şi practică- a celor trei taine (mysteria) ale bisericilor cu care Biserica Ortodoxă se găseşte în dialog, dar nu încă în comuniune bisericească.

16. Referitor la termenul << convergenţe >> , care este caracteristic textului de la Lima încă din subtitlu, Biserica noastră ar dori să vadă clarificat acest termen. Ce înseamnă mai exact? Ce idei transmite folosirea lui? Implică oare acest cuvânt primii paşi înspre un << consens >> mai

general? Sau reprezintă doar o apropiere, pe cât este cu putinţă, în vederea unui ţel comun care nu este posibil de atins în mod deplin? În ambele cazuri, folosirea termenului nu este potrivit pentru caracterizarea unui document, înainte de a fi fost bine studiat şi analizat de către biserici.

Pentru Ortodoxie, adevărul revelat şi învăţat de către aceasta este o continuă comuniune, armonizată de puterea Duhului Sfânt. Pentru noi toate – tradiţia, doctrina, canoanele, chiar şi istoria însăşi – se succed una după cealaltă şi formează un tot.

17. Trebuie să se admită că o slăbiciune a textului este absenţa unei substructuri ecclesiologice care să sprijine şi să omogenizeze elementele separate.

Necesitatea unei ecclesiologii comune constituie pentru Biserica noastră punctul de plecare pentru orice conversaţie sau critică cu privire la textul de la Lima, şi nu punctul final. Trebuie să se cunoască bine ecclesiologia pe care se fundamentează BEM atunci când se studiază cele trei Taine (mysteria) ale Botezului, Euharistiei şi Slujirii (Preoţiei).

Pentru Biserica Ortodoxă, credinţa este o cale trasată de învăţătura (doctrina) şi tradiţiile ecclesiastice, care duce la mântuire şi îndumnezeire. Astfel nu este posibil să se caute un << consens >> în privinţa Botezului, Euharistiei şi Slujirii fără existenţa unui acord pe calea spre mântuire şi îndumnezeire, care presupune un acord în privinţa eccelsiologiei.

Biserica este şi rămâne trupul lui Hristos. Poporul lui Dumnezeu este expresia lui vie. În sine Biserica este o realitate care depăşeşte timpul şi spaţiul.

Într-o astfel de biserică Tainele (*mysteria*) sunt săvârşite în mod canonic şi valid. Potrivit tradiţiei ortodoxe, Biserica << este făcută cunoscută de Taine>>.[29] De aceea, Patriarhia Ecumenică nu poate omite faptul că cele trei teme ale textului de la Lima sunt sfinte taine (mysteria) pentru Biserica Ortodoxă şi că orice altă perspectivă sau dimensiune conferită acestor taine de oricine ar fi, şi bineînţeles de textul de la Lima, este inacceptabilă.

Biserica din Constantinopol consideră că documentul BEM nu poate fi folosit de credincioşii săi ca mijloc de catehizare şi de cult din cauza lipsei elementelor fundamentale de ecclesiologie.

18. Din acest punct de vedere este corect şi justificabil că se exprime satisfacţia în privinţa raportului Symposionului inter-ortodox desfăşurat la Holy Cross Theological Seminary, Boston, SUA (iunie 1985). Acest raport, deşi nu este un răspuns ortodox obişnuit, exprimă totuşi anumite idei şi consideraţii ortodoxe în privinţa BEM, fără a fi obligatorii pentru bisericile participante. Mai mult, acest raport conţine opinii clare împărtăşite de lumea

[29] Sf.Nicolae Cabasila, **Explicarea Sfintei Liturghii**, PG 150,452C

ortodoxă, mai ales în privinţa punctelor concrete din BEM care necesită clarificări în cele trei secţiuni despre Botez, Euharistie şi Slujire.[30]

Perspective şi recomandări

19. În primul rând am dori să ne exprimăm opinia şi speranţa[31] că ecclesiologia va fi printre priorităţile imediate ale programelor Comisiei Credinţă şi Constituţie în următorii ani, în strînsă relaţie cu cele trei Taine (mysteria) ale Botezului, Euharistiei şi Slujirii. Altfel, există pericolul ca BEM să-şi piardă importanţa şi oportunitatea, putând ajunge unul dintre multele documente ale CEB. Este de dorit ca să inaugureze Comisia Credinţă şi Constituţie un program care să fie pur ecclesiologic, unul care să ofere bisericilor o şansă de a descoperi puncte comune şi adevărate << convergenţe >> în teologia lor şi în progresul lor comun înspre unitate.

20. Patriarhia Ecumenică este dornică să participe la un astfel de program, dacă se va acorda atenţia cuvenită << conceptului >> şi << naturii >> Bisericii pe temeiul învăţăturii autentice şi tradiţiei Bisericii nedespărţite a primelor secole.

21. O altă opinie şi perspectivă a Patriarhiei Ecumenice, în relaţie cu studierea şi analizarea documentului BEM, este necesitatea pentru Comisia Credinţă şi Constituţie de a determina relaţia în terminologie între BEM şi Declaraţia de la Toronto (1950) cunoscută sub titlul: << Biserica, Bisericile şi CEB >>. Este adevărat că în Declaraţie se spune că CEB există pentru ca diferitele biserici să îşi poată vedea diferenţele lor, şi că nici o biserică nu este obligată să îşi schimbe ecclesiologia deoarece este membră a Consiliului.[32] Dar există pericolul ca BEM, datorită anvergurii sale, să treacă dincolo de tezele şi garanţiile date de Declaraţia de la Toronto în privinţa identităţii ecclesiologice a fiecărei biserici. Căci dacă acceptăm că BEM este un document care conţine doar << tendinţe convergente >> (convergenţe), fără premise ecclesiologice clar exprimate, contrastul cu Declaraţia de la Toronto devine evidentă în mod automat.

22. În privinţa celui de al treilea punct în aria perspectivelor şi recomandărilor relativ la viitorul BEM, este obligatoriu să se reflecteze şi să

---

[30] Secţiunea a IV-a a raportului „ Câteva puncte care necesită clarificări", în : **Orthodox Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry**, eds. G.Limouris şi M.Vaporis, Holy Cross Press, Faith and Order Paper no.128, 1985, pp.162-163

[31] Într-adevăr în ultimii ani ecclesiologia a fost tema majoră de studiu pentru Comisia Credinţă şi Constituţie a CEB, s-au editat şi doua volume în acest sens prezentate la a VIII şi respectiv a IX Adunare generală a CEB (Harare 1998 şi Porto Alegre 2006) : **The Nature and Purpose of the Church. A stage on the way to a common statement,** Faith and Order Paper nr. 181, 1998 şi ediţia a doua cu adaosuri importante, ca rezultat al răspunsurilor bisericilor, avand titlul modificat : **The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement**, Faith and Order Paper 198, Geneva, 2005, **(n.n.)**

[32] Paragraful III,3

se pună întrebarea cum îşi propune Comisia Credinţă şi Constituţie să îşi împlinească responsabilitatea sa de a evalua <<răspunsurile >> obţinute din partea bisericilor membre ale CEB. Dacă aceste răspunsuri nu vor primi nici un *feedback* sau evaluare, toată activitatea istovitoare şi efortul recunoscut, de care a fost nevoie pentru elaborarea şi publicarea documentului BEM în lumea creştină va fi fost zadarnic. Şi o oportunitate deosebită pentru o mai concretă apropiere teologică între biserici va fi fost irosită.

În consecinţă, este recomandabil pentru Comisia Credinţă şi Constituţie să ofere informaţii responsabile bisericilor membre ale CEB în legătură cu evoluţiile în privinţa BEM. Dacă nu se va proceda astfel, va fi spre dezamăgirea bisericilor.

Epilog

Unitatea bisericească este, mai presus de orice, cu siguranţă dorinţa lui Dumnezeu Celui Sfânt. Dar nimeni nu poate ignora faptul că este, şi va fi, un rod al colaborării cu El (synergia) a bisericilor şi confesiunilor despărţite şi, în general, a tuturor creştinilor de bună-credinţă. În mod cert nu doar abstract, ci plecând de la premise teologice şi ecclesiologice concrete. A sosit <<*kairos* >>[33] - ul, <<*kairos* >> - ul Domnului, aşa încât ideea unităţii să devină o slujire zilnică (*diakonia*) şi misiune (*apostole*) a bisericilor înspre redescoperirea comună a credinţei apostolice şi a tradiţiei Bisercii celei una şi nedespărţite şi înspre un progres comun asemănător în direcţia unicului scop, unirea bisericilor, pe care a dorit-o şi pentru care s-a rugat Domnul Bisericii, Iisus Hristos: <<ca toţi să fie una >> (Ioan 17,21).[34]

B. Patriarhia Ortodoxă Greacă a Alexandriei•

De la început se precizează faptul că fiecare biserică autocefală ortodoxă va răspunde în mod separat, oferind opinia sa "oficială". Dar pentru o autentică poziţie oficială asupra acestei chestiuni, va trebui convocat un sinod pan-ortodox, pentru a decide cu privire la atitudinea Bisericii Ortodoxe ca întreg.

Patriarhia, reprezentată în acest răspuns de Î.P.S. Mitropolit Parthenios al Cartaginei, consideră că bisericile ortodoxe vor accepta, dar nu vor "recepta" documentul, deoarece nu exprimă întreaga perspectivă teologică a Bisericii Ortodoxe. După cum afirmă chiar CEB nu este vorba

[33] „plinirea vremii", n.tr.

[34] **Churches respond to BEM, , Official responses to the "Baptism, Eucharist and Ministry" text,** vol.IV, editat de Max Thurian, Faith and Order Paper 137, World Council of Churches, , Geneva, 1987, pp.1-6

• 350.000 membri, 176 biserici, 23 ierarhi, 147 preoţi

de un text final despre subiectele tratate, nici nu reprezintă doctrina unei biserici membre a CEB. Este pentru prima dată în istoria CEB cînd delegaţi ai tuturor denominaţiunilor creştine au reuşit să elaboreze împreună un document de doctrină comună, şi aceasta dovedește valoarea dialogului din cadrul CEB. Dacă bisericile acceptă textul va fi un mare pas înainte spre unitatea Bisericii, iar rugăciunea lui Iisus Hristos "ca toţi să fie una", nu va mai fi o utopie. Fără CEB, este posibil ca dialogurile bilaterale şi multilaterale să nu fi ajuns atât de departe, aşa ca textul de la Lima, care merită în mod sigur consideraţie. Apoi se exprimă acordul cu concluziile sympozionului inter-ortodox desfăşurat la Institutul Teologic Holy Cross din Boston. Cu privire la Botez se reiau parţial:

"1. Secţiunea despre Botez

Următoarele puncte necesită clarificare:

a) relaţia dintre unitatea Bisericii şi unitatea baptismală(&6)
b) rolul exorcismelor şi lepădării de cel rău în rânduiala Botezului (&20)
c) Lucrarea Sfântului Duh în Botez (&&5,14)".[35]

C. Biserica Ortodoxă Rusă ••

Se precizează de la început că textul de la Lima nu este un "consens" cu privire la Botez, Euharistie şi Slujire, nici nu reprezintă un acord deplin în credinţa, experienţa de viaţă şi practica liturgică a bisericilor cu privire la aceste teme.[36] Textul ar fi doar "expunerea opiniilor împărtăşite de un grup de teologi, şi nu o declaraţie dogmatică a bisericilor, prin care să îşi prezinte învăţătura (dogmatica şi ecclesiologia lor)"[37], nefiind suficient pentru a se pune acum problema restaurării comuniunii euharistice şi a *koinonia* dintre biserici. Documentul de la Lima va trebui să fie în continuare analizat de cei competenţi, procesul de receptare fiind complex şi de durată, " Lima 82 este doar un alt pas pe anevoiosul şi lungul drum al unităţii, adică unitatea tuturor creştinilor în Biserica cea una, sfântă, catolică (sobornicească) şi apostolică".[38]

Cu privire la Botez răspunsul Bisericii Ortodoxe Ruse cuprinde două paragrafe :

---

[35] Ibid., vol.III, Faith and Order Paper 135, Geneva, 1987, pp.1,2

•• 50.000.000 membri, 76 eparhii, 20.000 parohii, 30.000 preoţi (1986)

[36]Ibid**,** vol.II, editat de Max Thurian, Faith and Order Paper 132, World Council of Churches, Geneva, 1986, p.5

[37] Ibid.

[38] Ibid.

1. “În secţiunea despre Botez, teologii care au participat la Lima afirmă statutul egal al botezului credincioşilor şi al botezului copiilor. Aceasta ar putea servi ca o bază pentru recunoaşterea reciprocă a validităţii ambelor feluri de botez şi pentru stoparea practicii re-botezării.

Pentru noi consecinţele ar fi primirea catehumenilor, instruirea catehetică şi educarea copiilor botezaţi (12, comentariul &3;16).”

2. “În text se afirmă : << Duhul Sfânt este lucrător în viaţa oamenilor înainte, în timpul şi după botezul lor >> (&5). Această formulare nu este destul de explicită cu privire la lucrarea unică a Duhului Sfânt în botez, când credinciosul moare pentru viaţa trupului şi păcatului, şi este născut pentru viaţa de spiritualitate şi sfinţenie.

În paragraful 3 se afirmă: << Iisus a coborât în râul Iordan şi a fost botezat în solidaritate cu cei păcătoşi, pentru a împlini toată dreptatea (Mt.3,15) >>; în timp ce împlinirea întregii dreptăţi nu constă în împărtăşirea de către Domnul a intereselor şi acordului comun cu păcătoşii, ci în faptul că a luat asupra sa păcatele lumii (v. Isaia 53; Efes.1,7).

Documentul stabileşte o legătură strânsă între misterul pascal al morţii şi învierii şi darul Cincizecimii atunci când se afirmă: << Botezul, în sensul său plenar, semnifică şi îndeplineşte şi una şi cealaltă >> (&14). Totuşi, din punct de vedere ortodox, lucrarea binevoitoare a lui Dumnezeu pentru mântuirea noastră este împlinită prin Taina ungerii cu sfântul mir, unde “darurile Duhului Sfânt sunt conferite credinciosului în vederea creşterii şi întăririi în viaţa duhovnicească”.[39]

D.Biserica Greciei•

Răspunsul Bisericii Greciei este sub foma unei scrisori pe care, având în vedere stilul şi conţinutul particular, o redăm integral în traducere:

“Atena, 19 mai 1986 - Prof.Dr.Chrysostom- Gerassime Zaphiris, Mitropolit al Peristerion –ului

Rev. Dr. Gunther Gassmann

Director, Secretariatul Credinţă şi Constituţie (Faith and Order Secretariat)

Consiliul Ecumenic al Bisericilor

Geneva

[39] Ibid., p.8

• Titulatura oficială, se presupune că se subînţelege că e vorba de Biserica Ortodoxă a Greciei. După cum se ştie, în Grecia, practic nu se recunosc deplin alte culte, nu li se asigură un cadru normal de funcţionare.

9.025.000 membri, 78 eparhii, 8335 preoţi, 84 ierarhi (1988)

Dragă Dr. Gassmann,

Din încredinţarea Comisiei sinodale pentru relaţii inter-ortodoxe şi inter-creştine a Bisericii Greciei, o comisie specială compusă din teologi şi-a asumat studierea întregii problematici a textelor despre << Botez, Euharistie şi Slujire >> pregătită de Comisia Credinţă şi Constituţie a CEB. Această Comisie specială de teologi, întrunindu-se de multe ori, a studiat textele în discuţie atât din punct de vedere al tradiţiei şi teologiei ortodoxe – în special al ecclesiologiei – cât şi al procesului special al << receptării >> acestora de fiecare dintre bisericile membre în CEB.

Comisia specială, după ce a analizat rapoartele scrise şi comentariile profesorilor Ioannis Kalogyrou, Vlasios Pheidas şi Gerasimos Konidaris asupra fiecărui text în parte, a purces la evaluarea teologică, din perspectivă ortodoxă, a celor trei texte, iar apoi, la sfârşit, la re-evaluarea metodologiei folosite de CEB în acest caz, şi a ajuns la următoarele concluzii:

1. Textele despre <<Botez, Euharistie şi Slujire >> trebuie, în cadrul misiunii Comisiei Credinţă şi Constituţie, să descopere premisele teologice care să faciliteze dialogul mai larg dintre bisericile membre în CEB şi promovarea ideii de unitate a lumii creştine în dreapta credinţă şi în iubire. În acest sens, textele în discuţie, sunt în orice caz exemple folositoare ale dialogului multilateral care se desfăşoară între reprezentanţii diferitelor biserici membre în cadrul CEB, ca de exemplu propunerea privind introducerea instituţiei de *episkope*, şi , fără îndoială, va constitui o motivaţie serioasă pentru strădania teologică.
2. Biserica Ortodoxă a Greciei, ca unul dintre membrii fondatori ai CEB, participă activ, prin reprezentanţii săi teologi, la dialogul multilateral care are loc în interiorul CEB – în pofida serioaselor rezerve exprimate câteodată de întregul său, cu referire la obiective, deviaţii şi eficacitate. În acest sens, au avut şi continuă să aibe loc discuţii pe baza deciziilor luate la Sofia (dezideratele exprimate la Sofia) cu privire la schimbările necesare ale Constituţiei CEB în concordanţă cu decizia asemănătoare luată la Consultaţia pre-sinodală pan-ortodoxă din anul 1976.
3. Procedura folosită de CEB în trimiterea textelor în analiză bisericilor membre pentru promovarea ideii << receptării >> lor – în orice fel s-ar înţelge termenul << receptare >> - este o iniţiativă neobişnuită a CEB şi este în afara cadrului stipulat de articolele Constituţiei pentru continuarea dialogului multilateral în cadrul acestei organizaţii inter-creştine. CEB este doar cadrul în care bisericile sale membre desfăşoară în mod independent acest dialog.

4. Inovaţia introdusă de o decizie a Comitetului central al CEB în metodologia dialogului constituie, într-o ultimă analiză, o alterare a fundamentului constituţional şi o depăşire a principiilor constituţionale cu privire la relaţiile bisericilor membre ale CEB, deoarece implică o dezvoltare a relaţiilor cu serviciile administrative ale CEB. Astfel, CEB printr-o asemenea iniţiativă ţinteşte spre abandonarea rolului său de cadru bine delimitat, pentru a se transforma pe sine în partenerul de dialog principal şi dinamic al bisericilor membre, care vor fi obligate să continue dialogul nu doar între ele în cadrul CEB, ci cu CEB însuşi.

5. Comisia specială a teologilor prin sublinierea consecinţelor oricărui răspuns – indiferent de conţinutul său – la procesul propus de CEB consideră noua metodologie introdusă:

a) ca un proces inutil din punct de vedere ecclesiologic şi teologic, din moment ce nu se are în vedere nici un fel de revizuire sau corectare a ceea ce este considerat a fi forma finală a celor trei texte de la Lima, şi a fost anunţată deja definitivarea cercetării teologice necesare primei variante;

b) ca neprevăzută de reglementările Constituţiei CEB şi ca neacoperită de procedurile stabilite anterior, cel puţin cu privire la modul prezentării propunerilor bisericilor membre;

c) ca o schimbare a bazei constituţionale şi a cadrului instituţional al relaţiilor bisericilor membre din interiorul CEB.

Conform celor de mai sus, comisia specială de teologi, în pofida faptului că încurajează toate tipurile de evaluare teologică a textelor de la Lima, consideră nu doar lipsit de valoare, dar chiar dăunător orice tip de răspuns bisericesc oficial sau ne-oficial.

Al dumneavoastră sincer,
Chrysostomos
Mitropolit al Peristerion-ului
Preşedinte al Comisiei speciale de teologi“[40]

E.Biserica Ortodoxă Bulgară•

“În primul rând trebuie menţionat că dintre cele trei Taine la care se face referire în textul de la Lima, cel cu privire la Botez este cel mai puţin extins. Este foarte firesc, dacă ne gândim că diferenţele dintre biserici în

[40] Ibid., vol.V, Faith and Order Paper 143, Geneva, 1988, pp.1-3

• 8 milioane membri, 13 eparhii, 3700 biserici şi paraclise, 2600 parohii, 120 mănăstiri, 1800 preoţi, 400 monahi şi monahii (1987)

privinţa acestei Taine sunt cele mai puţin semnificative în comparaţie cu celelalte două.

I.Acord în învăţătura şi practica bisericilor

Nu este necesar să se sublinieze ce este comun şi acceptabil pentru toate bisericile. Acestea sunt evidente. Ar trebui menţionat că în cuprins şi în textul propriu-zis documentul este bine întemeiat. Sunt abordate toate momentele importante, şi sunt reliefate toate elementele aflate în legătură cu esenţa şi celebrarea Tainei Botezului.

II. Obiecţiuni din punct de vedere ortodox

Cu privire la terminologie

Pentru conştiinţa ortodoxă sunt inacceptabili termenii: << semn >>, << semn sacramental >>, << rit >>, << orientare etică >> şi altele, întrucât în multe locuri folosirea lor nu arată caracterul sacramental al tainei. Aceşti termeni ar trebui reconsideraţi cu atenţie şi ar trebui apoi înlocuiţi cu unii mai potriviţi.

De asemenea, este nepotrivit să se vorbească despre << Iisus din Nazaret >>. Prin aceasta accentul pare să cadă mai ales, dacă nu exclusiv, pe firea umană a lui Iisus Hristos. Sfânta Scriptură ne oferă multe nume mai potrivite, cel mai important şi mai precis fiind << Domnul Iisus Hristos >>, care evidenţiază adevărul despre cele două naturi şi unitatea lor în Persoana lui Iisus Hristos.

În concluzie

a) Nu se spune nimic în document despre formula sacramentală folosită în celebrarea Tainei Botezului. Acesta este un fapt de o mare importanţă. Aşa cum se ştie, în Biserica Ortodoxă noi folosim formula impersonală << Se botează … >>, în timp ce în alte biserici se foloseşte forma personală << Eu te botez…>>. Această diferenţă ar trebui îndepărtată ca rezultat al discuţiilor viitoare asupra acestui document. Ceea ce, totuşi, ar trebui luat în consideraţie este faptul că, păstrând vechea practică, Biserica Ortodoxă nu poate schimba această formulă, prin care se evidenţiază că adevăratul săvârşitor al Tainei este Dumnezeu Însuşi.

b) În pofida faptului că Botezul, celebrat de diferite biserici, este recunoscut ca valid şi irepetabil, documentul ar trebui să includă acceptarea de către toţi a Botezului copiilor. Altfel, se vor întâlni obstacole serioase pe drumul spre dorita unitate bisericească.

c) Datorită procedeului vechi al administrării Botezului prin tripla imersiune în apă, este imposibil pentru ortodocşi să accepte un botez, administrat doar prin punerea mâinilor, aşa cum este practica în unele biserici africane.

Celelalte diferenţe marginale care apar în textul despre Taina Botezului sunt mai uşor de îndepărtat. Şi apoi, chiar dacă unele se vor menţine, acelea vor mărturisi numai despre o unitate în diversitate. Aici, din nou, se aplică bine principiul patristic : *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus autem caritas*".[41]

F. Biserica Ortodoxă în America [42]

"1. Unitatea Bisericii creştine este dată de Dumnezeu. Este unitatea Lui Dumnezeu Însuşi, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, conferită oamenilor pentru mântuirea lor. Este o unitate în credinţă, viaţă, viaţă sacramentală şi lucrare.Este o unitate ce nu poate fi nici creată nici distrusă de vreo putere a celor create. Este o unitate care doar poate fi doar descoperită, în care doar se poate crede, acceptată, celebrată, şi trăită.

2. Biserica Ortodoxă în America, una dintre bisericile ortodoxe autonome din lume, este compusă din urmaşii americani ai episcopiei misionare a Bisericii Ortodoxe Ruse, din creştini ortodocşi de origine albaneză, bulgară, română şi mexicană, precum şi din alţi americani care au intrat în comuniune cu aceasta. Noi, episcopii acestei biserici, ne bucurăm de primirea declaraţiei Comisiei Credinţă şi Constituţie a CEB, adoptată la Lima în anul 1982. Salutăm acest document ca pe un pas pozitiv înspre redescoperirea unităţii Bisericii de către creştini care acum, din păcate, sunt despărţiţi, o unitate despre care noi, ortodocşii, credem că a fost păstrată în mod esenţial în Biserica Ortodoxă în pofida numeroaselor noastre păcate şi separări omeneşti. Mulţumim Comisiei pentru efortul remarcabil. Oferindu-ne comentariile şi întrebările noastre ne rugăm ca declaraţia de la Lima să fie într-adevăr un pas semnificativ spre comuniunea tuturor creştinilor uniţi în mod deplin şi vizibil în singura Biserică a lui Dumnezeu.

Un Botez spre iertarea păcatelor

3. De la începutul istoriei creştine tema " unicului Botez spre iertarea păcatelor" a fost discutată în contextul separărilor şi schismelor între creştini. Astăzi noi creştinii, încă ne mai întrebăm despre modul în care trebuie afirmată şi înţeleasă mărturisirea noastră comună a " unicului Botez" , dată fiind situaţia de astăzi a multor "biserici" despărţite.

4. În cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor şi în mişcarea ecumenică în general, tema Botezului a fost abordată aproape exclusiv în

[41] .vol.II ., p.16-17

[42] Orthodox Church in America, avea în 1987, când s-a publicat acest răspuns al său la BEM, 1 milion de membrii, 440 de parohii şi 457 de preoţi.

contextul restrâns al dezbaterii asupra recunoaşterii reciproce sau a ne-recunoaşterii, a "validităţii" sau a "invalidităţii" anumitor cazuri de practică baptismală. Foarte des, dezbaterea a fost limitată la discuţii privind legitimitatea formulelor şi ritualurilor baptismale. Problemele create de o asemenea abordare pot fi rezolvate doar în cadrul unei viziuni autentic ortodoxe şi autentic catolice [depline n.tr.] a semnificaţiei botezului şi a rolului său în credinţa şi viaţa Bisericii.

5. Ne bucurăm să observăm că documentul Comisiei Credinţă şi Constituţie a adoptat acestă abordare largă a temei Botezului. Considerăm că rezultatul este un remarcabil document echilibrat, bazat pe evidenţe scripturistice şi arătând mare respect pentru Tradiţia Bisericii. Aşa cum scria Sfântul Vasile cel Mare, rânduiala Botezului, în elementele sale fundamentale, este una dintre învăţăturile Bisericii (*dogmata*) primite prin Tradiţia nescrisă, care nu poate fi ignorată dacă se doreşte evitarea "denaturării totale a Evangheliei" (*Despre Sfântul Duh, 66*).

6. Documentul de la Lima cuprinde convergenţe teologice; acesta trimite la o convergenţă a gândirii teologice în interiorul şi între "bisericile" separate care, se speră, va fi implementată în practică. Pentru acest motiv, este poate inevitabil ca documentului de la Lima să-i lipsească respiraţia harismatică a, de exemplu, comentariilor Părinţilor Bisericii asupra Botezului. Reprezintă rezultatul mai multor ani de muncă asiduă a teologilor care provin din multe tradiţii şi medii. Totuşi, este o realizare remarcabilă. Noi îi recunoaştem bogăţia de conţinut şi acurateţea. În mod corect consideră Botezul " în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh" ca fiind participare la moartea şi învierea lui Hristos; ca fiind convertire, iertare şi curăţire; ca dar al Duhului; ca încorporare în trupul lui Hristos şi ca semn al Împărăţiei. Noi am fi dorit ca teologia exprimată în Sfânta noastră Taină a Mirului – aceea a pecetluirii penticostale cu Duhul lui Dumnezeu – să fi fost afirmată mai pregnant; şi ca acea intrare directă în cina euharistică a tuturor celor pe deplin iniţiaţi, incluzând copiii, să fi fost menţinută ca apostolică şi normativă. Totuşi, noi suntem sensibili faţă de temerile şi neînţelegerile multora în privinţa acestor teme; şi aşteptăm cu răbdare vremea când astfel de temeri şi neînţelegeri vor fi dispărut.

7. Ne pare rău să vedem că relaţia dintre Botez şi credinţă este considerată mai ales în legătură cu problema Botezului copiilor şi prezentată aproape exclusiv în termenii dialogului dintre cei care practică aşa-numitul << Botez al credincioşilor>> şi cei care nu-l practică, din moment ce această dezbatere, pentru cei mai mulţi, evită problema centrală a *conţinutului* credinţei. Pentru ortodocşi, conţinutul mărturisirii de credinţă făcut la Botez este de o importanţă crucială. Noi credem că adoptarea unui singur crez pentru a fi folosit peste tot în Biserica universală pentru Botez, ca şi pentru

alte ocazii solemne, a devenit o parte inalienabilă a Tradiţiei sfinte şi reprezintă astăzi pentru Biserica Ortodoxă un criteriu major pentru recunoaşterea sau nerecunoaşterea legitimităţii practicilor baptismale folosite în diferitele tradiţii creştine. Ce credinţă mărturisesc creştinii la Botezul lor? Ce declaraţie a credinţei folosesc ei? Ce interpretare se conferă acestei declaraţii din partea persoanei şi din partea corpului ecclesial în care este făcută declaraţia? Cum este exprimată această credinţă în chiar ritualul baptismal? Acestea sunt unele dintre întrebările la care trebuie să se ofere un răspuns pe parcursul drumului spre deplina unitate în unica Biserică a lui Hristos. Noi credem că o atentă reflecţie asupra documentului de la Lima, împreună cu continuarea studierii credinţei apostolice în cadrul Comisiei Credinţă şi Constituţie a CEB, în mod deosebit aşa cum este exprimată în Crezul nicean, ar putea oferi unele dintre răspunsurile necesare în acest domeniu crucial.

8. Deşi este neclar în privinţa temei expresiei ce aparţine crezului şi conţinutului mărturisirii baptismale a cedinţei, documentul de la Lima afirmă în mod corect "cerinţa constantă a unei dezvoltări continue a răspunsului personal la credinţă". Acesta este un punct esenţial. Credinţa conduce la Botez şi trebuie întreţinută continuu în viaţa cotidiană a Bisericii. De aceea noi recunoaştem necesitatea de a păstra catehizarea adecvată, în sensul deplin al cuvântului – instrucţie, formare, disciplină- atât înainte, cât şi după Botez, pentru ca nu cumva Botezul să fie privit ca o simplă formalitate.

9. Importanţa creşterii continue în credinţă, ca urmare a Botezului, suscită o altă problemă importantă: aceea a semnificaţiei reale a Botezului ca "încorporare în trupul lui Hristos". "Trupul lui Hristos" în care suntem introduşi prin Botez este Biserica. În aceasta trebuie să aibe loc "continua creştere în credinţă". Documentul de la Lima este destul de clar în a afirma acest lucru, dar lasă identitatea acestei "biserici" de altfel nedefinită, fără să indice mai mult despre natura şi forma vieţii sale în timpul şi spaţiul acestei lumi. În perioada participării noastre la mişcarea ecumenică, noi ortodocşii am afirmat că Biserica Ortodoxă este într-adevăr acest unic trup al lui Hristos, şi am crezut ferm că noua naştere a credinciosului prin Botez conduce la această unică Biserică. Suntem convinşi că în aceasta rezidă semnificaţia practicii continue a Bisericii Ortodoxe, autorizate de sinoadele ecumenice, de a primi ca deja botezaţi pe cei ce intră în comuniune cu ea, provenind din anumite grupuri, în timp ce s-a insistat să se săvârşească Botezul pentru cei ce proveneau din alte grupuri, al căror " botez" nu poate să-l recunoască. Chiar dacă implicaţiile acestei practici pentru unitatea creştinilor în unica Biserică a lui Hristos nu au fost încă pe deplin explorate,

noi credem că documentul de la Lima a oferit un stimul folositor pentru discutarea acestui subiect important.

10. Noi aşteptăm cu nerăbdare reacţiile la documentul de la Lima în alte comunităţi creştine, mai ales cu privire la practicile baptismale. Dacă documentul Comisiei Credinţă şi Constituţie recunoaşte posibilitatea existenţei diferitelor cutume locale în privinţa ritualurilor baptismale, acesta şi subliniază elemente esenţiale în actul botezării. Noi afirmăm aceste elemente esenţiale şi vedem adoptarea lor în practică de către diferite biserici ca esenţială pentru unitatea dintre creştini pentru care ne rugăm." [43]

G. Biserica Ortodoxă Finlandeză•

"Secţiunea despre Botez din documentul BEM exprimă credinţa bisericii apostolice comune într-un mod profund şi în multe cazuri într-un mod precis. Acest fapt devine clar atunci când abordăm realismul hristologic în relaţie cu Botezul. Se reliefează corect că Botezul înseamnă participare la misterul morţii şi învierii lui Hristos şi că Botezul trebuie să ducă la o nouă direcţie etică a vieţii sub îndrumarea Sfântului Duh.

Pe de altă parte, este discutabil să se aşeze în opoziţie Botezul copiilor şi cel al adulţilor şi să se facă aluzie la faptul că pruncului i-ar lipsi credinţa. În loc de <<Botezul credinciosului>>, ar fi mai bine să se vorbească de <<Botezul adultului>>. Botezul este întotdeauna un dar de la Dumnezeu , în care El, prin apă şi prin Duh, reînnoieşte creaţia Sa. Dacă vorbim despre Botezul credinciosului, există întotdeauna pericolul de a nu vedea caracterul hristologic al Botezului, să ne mutăm în domeniul antropologiei, şi să vorbim despre abilităţile intelectuale sau duhovniceşti ale unei persoane, de a mărturisi credinţa.

Relaţia dintre Botez şi Taina Mirungerii (sfântul mir) este nesigură în document. Biserica Ortodoxă a susţinut întotdeauna că Botezul, Taina Mirungerii şi prima Împărtăşanie formează iniţierea în apartenenţa la Biserică. Acestea se află într-o foarte strânsă legătură, atât din punct de vedere doctrinar, cât şi practic. Botezul ne uneşte cu moartea şi învierea lui Hristos, iar Taina Mirungerii ne conferă calitatea de participanţi la pogorârea Duhului Sfânt la Cincizecime.

Este foarte de dorit ca Taina Mirungerii să fie clar lămurită în studii viitoare. În acelaşi timp este important să se clarifice legătura dintre Taina Mirungerii şi Confirmarea din bisericile apusene. Botezul şi celelalte Taine necesită studii extinse. O problemă ecumenică foarte serioasă este poziţia şi

[43] **Churches respond to BEM**… (op. cit.), vol.III, Faith and Order Paper 135,1987, pp.15-18

• 57,607 membri, 3 dioceze, 25 parohii, 64 preoţi,20 diaconi (1987)

semnificaţia acestor Taine, atunci când sunt săvârşite în afara graniţelor vizibile ale Bisericii celei una, sfinte, catolice (sobornice) şi apostolice.

Documentul subliniază că locul normal al Botezului este în cadrul cultului divin. În tradiţia apostolică Botezul a fost aşezat în legătură cu celebrarea Euharistiei. Documentul îi încurajează pe ortodocşi să se gândească la modul cum s-ar putea reînvia rânduiala Botezului ca parte a adunării comunităţii euharistice. Unele expresii ale unei astfel de reînvieri pot fi văzute şi în Biserica ortodoxă Finlandeză. Ar trebui să se acorde atenţie şi importanţei catehezei înainte şi după Botez, nu doar pentru cei botezaţi, ci şi pentru naşii lor".[44]

H. Biserica Ortodoxă Română•

"Biserica Ortodoxă Română a apreciat şi apreciază toate iniţiativele şi eforturile care au scopul de a găsi cele mai bune căi înspre cunoaşterea reciprocă şi apropierea dintre bisericile creştine, confesiunile şi denominaţiunile în vederea ajungerii la consensul deplin şi la unitatea creştină. Biserica Ortodoxă Română şi-a arătat interesul pentru studierea documentului BEM- Lima 1982.

Documentul BEM ca întreg este un text de convergenţă teologică, dar conţine şi anumite afirmaţii pe care Biserica Ortodoxă Română nu le poate accepta deoarece nu sunt în acord cu învăţătura ortodoxă.

Convergenţa teologică , după cum se ştie, nu este identică cu *consensul teologic*. Şi doar acesta din urmă poate avea ca rezultat deplina unitate într-o singură credinţă pe care o caută bisericile. Totuşi, documentul este un pas înainte spre convergenţă în privinţa a trei dintre cele şapte Taine ale Bisericii. […]

Botez

1.a) Elemente de convergenţă

În tratarea generală a credinţei Bisericii - care se fundamentează pe Sfânta Scriptură şi pe Sfânta Tradiţie – documentul descrie Botezul ca

- încorporare întru Hristos şi întru trupul Său eccelsial (B1);
- participarea celui ce se botează la moartea şi învierea lui Hristos Rom. 6,4 (B3);
- darul lui Dumnezeu şi răspunsul omului la acel dar (B8);
- creşterea permanentă întru Hristos (B9)

---

[44] **Churches respond to BEM**… (op.cit.). vol.II, Faith and order Paper 132,, p.26

• 17.000.000 membri, 15 eparhii, 24 ierarhi, 8.165 parohii, 8.545 preoţi, 2.702 monahi şi monahii (1987); 48 ierarhi, 11.007 parohii şi 2.313 filii (în interiorul graniţelor ţării),14.574 locaşuri de cult, 13.124 preoţi şi diaconi, 8.090 monahi şi monahii, 16.518 personal neclerical (2004)

- Botezul săvârşit cu apă în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh (B17).

b) Remarci critice

Deşi această tratare generală a Botezului se bazează pe Sfânta Scriptură, termenii folosiţi în document sunt << *semn* al vieţii noi prin Iisus Hristos >> (B2) şi << *semn* al Împărăţiei lui Dumnezeu şi al vieţii lumii ce va să vină >>(B7) nu taină. Termenii << semn >> şi << simbol >>, folosiţi în document ca termeni tehnici pentru cele trei Taine, nu exprimă participarea reală la harisma Duhului Sfânt care este caracteristică pentru Botez, prin care păcatul originar şi păcatele personale sunt iertate. Sfintele Taine, ca mijloace prin care credinciosul participă la harul Duhului Sfânt, îşi au originea în însăşi Întruparea Mântuitorului. Consideraţii semantice în privinţa termenului << semn >> arată că acesta indică un sens, un mesaj, o direcţie înspre o realitate pe care trebuie să o explice, dar nu poartă în sine realitatea pe care o semnifică. Semul este doar un simbol.

Textul include afirmaţia că Botezul << curăţă inima de orice păcat >> (B4) dar nu se precizează că este iertat păcatul originar şi că astfel cel botezat este eliberat de robia păcatului. Mai departe, în document se afirmă că << celor botezaţi li se conferă o nouă orientare etică >> (B4). Dacă Botezul este redus la aceasta, nu mai apare ca un început al restaurării ontologice a omului ca o nouă făptură în Hristos.

Documentul separă pedo-baptismul de Botezul adulţilor şi doar recunoaşte posibilitatea pedo-baptismului în perioada apostolică (B11), deşi aceasta era o *practică curentă* în Biserică (F.Ap. 2, 39; 16,15, 33; I Cor. 1,16; 110 Cartagina).

Unitatea creştină este văzută ca întemeindu-se doar pe Botez, ca o << unitate baptismală >>, şi astfel perspectiva este unilaterală, documentul cerând bisericilor şi recunoaşterea reciprocă a Botezului (B6). În timp ce iniţierea creştină şi apartenenţa deplină la Biserică sunt primite doar prin Botez, Mirungere şi Euharistie.

2.Botezul şi ecumenismul

Documentul BEM este un instrument şi un fundament teologic pentru discuţii viitoare aprofundate despre temele deja abordate, până la gradul în care va exprima tradiţia apostolică referitoare la Botez.

3.Botezul şi misiunea pastorală a Bisericii

Biserica noastră păstrează tradiţia apostolică, potrivit căreia administrarea Botezului este o ocazie pentru catehizare, pentru a aprofunda adevărurile acestui act important şi pentru a furniza învăţături religios – morale familiei şi credincioşilor prezenţi.

4.Sugestii cu privire la Botez

Remarcile noastre critice trimit spre unele aspecte referitoare la Botez, care trebuie să fie reconsiderate şi analizate aprofundat, aşa încât documentul ar trebui:

a) să afirme în mod clar caracterul sacramental al Botezului şi al Mirungerii
b) să afirme în mod clar relaţia dintre Botez, Mirungere şi Euharistie, care sunt constitutive iniţierii creştine;
c) să afirme în mod clar relaţia dintre unitatea Bisericii şi aşa – numita << unitate baptismală >>, întrucât învăţătura ortodoxă înţelege unitatea în deplinătatea credinţei şi a celor şapte Taine
d) să evidenţieze iconomia lui Hristos în Duhul Sfânt în Botez şi Mirungere, care sunt celebrate de preoţia sacramentală a Bisericii (episcop şi preoţi);
e) să evidenţieze eliberarea din robia păcatului şi a celui rău prin Botez, afirmând şi importanţa şi necesitatea mărturisirii de credinţă în Sfânta Treime;
f) să studieze aprofundat pedo – baptismul ca practică curentă a Bisericii încă din perioada apostolică".[45]

Poate este superfluu să atragem atenţia asupra divesităţii reacţiilor bisericilor ortodoxe. S-ar putea întreba cineva, în ce măsură răspunsurile au fost influenţate şi de contextul politic şi social al fiecărei biserici. Într-adevăr, ne aflam înainte de schimbările majore din anul 1989, când CEB era văzut ca o „umbrelă protectoare" pentru multe biserici din spaţiul dominat de fosta U.R.S.S. Situaţie similară pentru biserici ca cea din Egipt, unde violenţele la adresa minorităţii creştine sunt foarte frecvente (peste 70 milioane musulmani şi vreo 10 milioane creştini, marea majoritate copţi), sau ca Patriarhia de Constantinopol confruntată de mai multe ori cu pericolul expulzării din sediul său milenar. De asemenea, cum ar fi putut reacţiona biserici ortodoxe minoritare ca cea din SUA sau Finlanda ? Chiar dacă ar fi fost şi astfel de influenţe, nu putem spune că s-au făcut concesii doctrinare, ci doar s-a apreciat ce este pozitiv, s-au formulat critici şi recomandări, s-a exprimat speranţa sinceră pentru continuarea dialogului şi apropierea dintre creştini. În totală disonanţă s-a aflat Biserica Greciei, singura biserică ortodoxă cu o situaţie privilegiată în epoca respectivă, care a reacţionat virulent prin invocarea încălcării prevederilor din Constituţia CEB şi a refuzat orice referire punctuală la capitolele documentului, deşi avea prilejul să dezvolte o teologie baptismală profundă.

[45] Ibid., vol.III, op.cit., pp.4-6

După cum observa părintele profesor Ion Bria[46], cea mai importantă lipsă semnalată de ortodocşi, inclusiv de cei români[47], în secţiunea despre Botez, este aceea a unui capitol despre Sfânta Taină a Mirungerii. Documentul se limitează la a afirma că Taina aceasta semnifică „pecetea darului Duhului", fiind asociată cu transmiterea Duhului, cu comentariul că unii se întreabă de ce este necesar să se adauge un rit separat între Botez şi primirea la împărtăşirea euharistică. Documentul n-a reţinut acea concepţie integrală a Bisericii vechi despre „naşterea din nou", „pecetea darului Sfântului Duh", „cuminecarea cu Trupul şi Sângele Domnului" (v. rugăciunea din **Molitfelnic**, 1984, pp.37-38).[48] „Sfântul Chiril al Ierusalimului a consacrat o cateheză specială <<mistagogică>> Tainei Ungerii cu Mir, introdusă cu textul biblic din I Ioan 2, 20-28. După Sfântul Nicolae Cabasila împărtăşirea Duhului Sfânt şi a darurilor Acestuia sunt un rod al acestei Taine. Citând textele din Ioel 2,28 şi Fapte 2,17, el spune că există un element sacerdotal comun între *Hirotonie* şi *Ungere*, deşi Tainele sunt distincte (**Viaţa în Hristos,** III,1-7). Rânduiala Tainei ca atare începe cu troparul „Dă-mi mie haină luminoasă" şi constă în ungerea trupului cu Mir, precedată de rugăciunea : <<Însuţi Stăpâne, Preaîndurate Împărate al tuturor, dăruieşte-i lui şi pecetea darului Sfântului şi întru tot puternicului şi închinatului Tău Duh şi cuminecarea sfântului Trup şi scumpului Sânge al Hristosului Tău>>.

Într-adevăr, Botezul împreună cu Mirungerea şi primirea Euharistiei constituie ritual de primire în Biserică (de iniţiere) şi de aceea se săvârşesc într-o singură celebrare liturgică. Trebuie deci să fie afirmată unitatea acestor trei taine, deşi fiecare în parte are sensul ei distinct: *Botezul* este un eveniment pascal, actualizînd moartea şi învierea împreună cu Hristos; *Mirungerea* este un eveniment penticostal, alăturând pe cel botezat la comunitatea înfiinţată la Cincizecime şi pecetluindu-se cu darul Duhului Sfânt; *Euharistia* este un eveniment ecclesial-eshatologic, deoarece comuniunea euharistică în Biserica văzută prefigurează Împărăţia în lumea viitoare"[49]

[46] **Destinul Ortodoxiei,** EIBMBOR, 1989, pp.69,70
[47] Cf. Anca Manolache,*Opinii asupra documentului Botez, Euharistie,Slujire*, în : Mitropolia Banatului, XXXIII, nr.5-6, 1983, pp.297-302
[48] Pr. Prof. Ion Bria, op.cit., p.70
[49] Ibid.

d) Biserica Romano-Catolică •

Procesul prin care s-a ajuns la răspunsul oferit de Biserica romano-catolică a fost coordonat de Secretariatul pentru promovarea unităţii creştine. Procesul a inclus, mai întâi, consultarea, începând din anul 1982, cu Conferinţele episcopale catolice din toată lumea, multe dintre acestea au trimis rapoarte despre BEM la Secretariat. Apoi rapoartele primite de la Conferinţe episcopale catolice, de la Facultăţi de teologie catolice, de la diferite societăţi, şi de la alte surse, au fost analizate şi luate în consideraţie de Secretariatul pentru promovarea unităţii creştine cu ajutorul unui grup de consultanţi teologici care au lucrat pentru a oferi un proiect de răspuns şi, în sfârşit, s-a ajuns la forma finală.

În introducere se apreciază activitatea Comisiei Credinţă şi Constituţie, şi în special documentul BEM. Se subliniază eterogenitatea Comisiei care a elaborat BEM-ul, anglicani, ortodocşi, protestanţi şi romano-catolici (deşi Biserica Romano-Catolică nu este membră a CEB, a delegat în mod oficial 12 reprezentanţi - a zecea parte din numărul total al membrilor - în Comisia Credinţă şi Constituţie, care au participat ca membri deplini, având deci şi drept de vot), provenind dintr-o largă varietate de biserici şi comunităţi. Apoi documentul BEM este un prim rezultat al eforturilor făcute în vederea restabiliri unităţii Bisericii şi, în sfârşit, BEM este important pentru că a stimulat răspunsul bisericilor şi comunităţilor la cel mai înalt nivel de autoritate. Cea de a VI-a Adunare generală a CEB confirma necesitatea procesului de receptare şi indica limitele de timp în care să se publice răspunsurile bisericilor şi comunităţilor. Biserica Romano-Catolică percepe BEM-ul în relaţie cu teme importante din enciclica *Unitatis Redintegratio*[50].

" **A. Botez**

1. Apreciere generală

Considerăm că textul despre Botez se întemeiază pe credinţa apostolică primită şi profesată de Biserica Catolică. Provine într-o manieră echilibrată din zonele importante ale învăţăturii Noului Testament despre Botez; se conferă un loc important mărturiei bisericii primare. Deşi nu se discută toate temele majore doctrinare care au apărut despre botez, se indică efectul pe

• 851.953.000 membri, 2522 dioceze, 3.978 ierarhi, 212.021 parohii, 403.480 preoţi (1985)

[50] Ibid., vol.VI, Faith and Order Paper 144, Geneva, 1988, pp. 1-3

care l-au avut asupra dezvoltării înţelegerii acestui sacrament şi valoarile deosebite ale diferitelor soluţii ivite; în text se apreciază forţa normativă pe care o pot avea unele forme de celebrare liturgică şi semnificaţia practicii pastorale; din perspectivă ecumenică, textul tratează dezvoltarea înţelegerii creştine a Botezului folosind o coerentă metodă teologică. Are multe afinităţi, de stil şi conţinut, cu modul în care credinţa Bisericii despre Botez este expusă de Conciliul II Vatican şi de *Slujba iniţierii creştine* promulgate de Papa Paul al VI-lea.[51]

Credinţa Bisericii este expusă corect în următoarele puncte:

a) Botezul este mărturisit a fi darul şi lucrarea Sfintei Treimi – *Trinitarian God* (1,7,17). Credinţa în Sfânta Treime dă posibilitate textului să trateze în mod profund hristo-centrismul Botezului dar şi rolul corespunzător pe care-l are duhul Sfânt (4,5,7,14).

b) Practicarea Botezului este parte integrantă a planului lui Dumnezeu de a-i aduna pe toţi în Împărăţia Sa prin intermediul Bisericii, în care misiunea lui Hristos este continuată prin Duhul (1,7,10).

c) Botezul este o realitate sacramentală. Textul numeşte Botezul sacrament (23 şi com.13). Dar tratează această temă, nu atât prin folosirea cuvântului (care, datorită istoriei sale complexe, necesită multe explicaţii în discuţiile interbisericeşti) cât prin afirmarea caracteristicilor principale ale Botezului pe care le-a exprimat cuvântul sacrament. Se spune:

- Botezul este un semn (2,18), care are cerinţe rituale clar definite (17,20), celebrat în şi de Biserică (12,22,23); este un semn al credinţei Bisericii (12), al credinţei sale în Hristos şi în noua viaţă pe care El a inaugurat-o prin misterul pascal (2,3,4), al credinţei sale în darul Duhului Sfânt prin care se împărtăşeşte această viaţă (5).

- Participarea la moartea lui Hristos şi darul Duhului Sfânt sunt semnificate şi realizate prin Botez (14).

- Ca semn eficace, Botezul a fost inaugurat de Iisus (1)

- Botezul este darul lui Dumnezeu făcut nouă şi răspunsul nostru omenesc la acel dar (8). Darul pe care îl semnifică şi îl realizează este spălarea şi biruirea păcatului (2,3), convertirea, iertarea şi îndreptarea (3,4), încorporarea în Hristos (6), sfinţenia morală (4) a cărei sursă şi pecete este Duhul Sfânt (5), a face pe bărbaţi şi pe femei fii şi fiice ale lui Dumnezeu întru Hristos Fiul (5), care la sfârşit se vor împărtăşi deplin de moştenirea lor spre slava lui Dumnezeu (5). Răspunsul nostru este credinţa (8), mărturisirea păcatelor şi convertirea (4), efortul moral susţinut pe tot parcursul vieţii, sub puterea transformatoare a harului, pentru a creşte în

[51] Cf. *SC* 6, *LG* 4 şi 10, *UR* 22; Christian Initiation, *General Introduction i1-6,* Initiation of Adults 8, *Initiation of Children* 2-3.

asemănarea cu Hristos (9), şi lucrarea pentru venirea Împărăţiei lui Dumnezeu pe pământ precum în cer (7,10).

- Botezul, făcându-ne una cu Hristos, ne face şi una între noi şi << cu Biserica din toate timpurile şi locurile>> (6); ne înseamnă şi ne pecetluieşte în această comună legătură frăţească (6) şi este un act irepetabil (13).

2. Comentarii speciale

Instituirea Botezului

Textul este o declaraţie exactă despre adevărul fundamental care este afirmat atunci când se spune că Botezul a fost instituit de Hristos. Realitatea care este simbolizată în ritualul Botezului este chiar realitatea lui Hristos, dăruindu-Se pe Sine prin moarte şi Înviere, şi fiind acceptat în modul în care El a biruit, de cei care sunt chemaţi să intre în Noul Legământ. Faptul că Botezul este modul în care El a biruit, se face cunoscut prin mărturia apostolică ce se găseşte în Scriptura şi Tradiţia Bisericii.

Semnificaţia Botezului

Botezul încorporează oamenii în trupul lui Hristos, ducându-i la unire << între ei şi cu Biserica din toate timpurile şi locurile >> (6). Acest punct este bine explicat în text. Totuşi, documentul nu dă aici atenţie potrivită implicaţiilor faptului că o persoană este botezată într-o anumită comunitate ecclesială, într-o creştinătate divizată. Deoarece textul se adresează bisericilor şi comunităţilor care nu sunt în deplină comuniune între ele, subliniază în mod corect faptul că, unindu-i pe oameni cu Hristos, Botezul stabileşte între ei o legătură mai profundă decât tot ceea ce îi separă. Atrage atenţia asupra contradicţiei dintre unicul Botez şi comunităţile creştine separate, şi cheamă la depăşirea separării şi la manifestarea vizibilă a legăturii frăţeşti baptismale (6).

Când în text se spune despre << dinamica Botezului care îmbrăţişează întreaga viaţă, se extinde la toate neamurile şi anticipează ziua când toată limba va mărturisi că Domn este Iisus Hristos întru slava lui Dumnezeu Tatăl >> (7), se atinge problema relaţiei dintre Botez şi mântuirea întregii lumi – o proplemă care este şi în relaţie cu necesitatea Bisericii pentru mântuire. Întrucât textul se ocupă de semnificaţia Botezului, şi nu de întreaga iconomie a mântuirii, poate este de înţeles că nu se spune nimic despre mântuirea celor nebotezaţi. Dar textul nu se ocupă în mod explicit nici de problema necesităţii Botezului pentru mântuire, care cu siguranţă necesită în continuare studiu comun.

Tema necesităţii Botezului pentru mântuire este în relaţie cu dezvoltarea doctrinei păcatului strămoşesc, dar nu total dependentă de aceasta. Textul pare a face referire la realitatea pe care doctrina păcatului strămoşesc o exprimă în &3 (<< Prin Botez creştinii... dar liberi>>). Aici, ca şi în alte pasaje, textul afirmă în mod clar faptul că Botezul şterge păcatul, dar nu se pune înrebarea dacă şi de ce toţi sunt păcătoşi, în felul în care doctrina despre păcatul original a făcut-o.

Este de înţeles ca într-un text de convergenţă ca acesta, Comisia Credinţă şi Constituţie să fi preferat să evite folosirea expresiei păcatul originar. Dar sublinierea doctrinei păcatului strămoşesc este o înţelegere prin credinţă a păcătoşeniei umane universale, a necesităţii universale a mântuirii, a lui Hristos ca Mântuitor universal, şi a necesităţii Botezului pentru mântuire. Este o doctrină care poate are rădăcini adânci în Scriptură (e.g. Rm.5) şi care a luat formă în epoca patristică. Are o profundă influenţă asupra doctrinei şi practicii baptismale. Credinţa Bisericii pe care o exprimă rămâne obscură în text. De aceea credem că ar fi potrivit ca doctrina păcatului originar, ca expresie şi conţinut, să fie încorporat în mod explicit în discuţia despre semnificaţia şi efectele Botezului.

În abordarea temei <<încorporării în Trupul lui Hristos>> (6), textul afirmă: <<Botezul este un semn şi o pecete a uceniciei noastre comune>>. În &5 de asemenea, ar trebi să se clarifice ce se înţelege prin <<pecete>>. Care este înţelesul deplin al peceţii? În vederea acestei clarificări, facem următoarele observaţii.

Imaginea <<peceţii>>, în mod special când este folosită în relaţie cu practica liturgică a însemnării şi ungerii în forma crucii a celor botezaţi, a fost dezvoltată mai ales în perioada patristică. Nu este clar dacă textul face aluzie în pasajele citate la aceste dezvoltări patristice. Acestea nu au un loc important în reflecţia Bisericii , mai ales în tradiţia latină, despre sacramentalitatea Botezului. Se intră în explicaţii cu privire la motivele pentru care Botezul nu se repetă, despre modul în care poate fi un sacrament real chiar şi atunci când , din cauza lipsei dispoziţiei necesare, o persoană botezată nu pare a trăi ca şi cum el sau ea a fost sfinţit, despre modul cum Botezul încorporează oamenii în Biserică, şi despre modul cum Botezul într-o comunitate care este considerată a fi în afara deplinei comuniuni cu Biserica, poate totuşi să fie recunoscut ca botez autentic.

Acestea într-adevăr rămân subiecte conexe Botezului. Nu sunt abordate în text. O teologie a însuşirilor Botezului, care se dezvoltă din reflecţia lui Augustin asupra peceţii, le abordează şi le tratează. Credem că o redescoperire ecumenică a extensiunii în care o astfel de teologie reprezintă o parte importantă a tradiţiei patristice, ar îmbogăţii textul despre Botez de la Lima.

Botezul şi credinţa

Există o profundă doctrină a harului inerentă explicaţiei date în &8-10 despre cum răspunsul omenesc întâlneşte darul lui Dumnezeu în Botez. Textul este o invitaţie la o adâncă spiritualitate baptismală.

Pe de o parte, se afirmă că în Botez este întruchipat (conţinut) şi propagat (semnificat) darul lui Dumnezeu de mântuire. Pe de altă parte, se afirmă că acest dar conferit la Botez dă naştere credinţei şi se primeşte prin aceasta, prin angajament pentru a creşte în sfinţenie, şi în grijă faţă de lume. Acest har este lucrarea Duhului Sfânt. Este dat, şi creează între cei care sunt botezaţi o legătură frăţească în credinţă, în dragoste şi << în speranţa pentru descoperirea noii creaţii a lui Dumnezeu şi pentru vremea în care Dumnezeu va fi totul în toţi>> (10). Referinţele la Biserică din aceste paragrafe, şi mai ales folosirea cuvântului <<context>> pentru a descrie rolul său (10), pare, totuşi, mai puţin adecvat pentru a exprima dimensiunea ecclesiologică a harului baptismal.

Săvârşirea Botezului

Din perspectiva secţiunii despre <<botezul credincioşilor şi al copiilor>>, noi înţelegem dificultatea de a formula un text care ar cuprinde credinţele celor care sunt convinşi de importanţa botezului pentru copii şi ale celor care cred că Botezul este justificat doar atunci când candidatul este un credincios adult. Luând în consideraţie ce s-a spus mai înainte cu privire la păcatul original, la har, etc., noi apreciem eforturile Comisiei Credinţă şi Constituţie pentru a fi încercat să clarifice în BEM baza comună a acestor poziţii. Dar credem că este nevoie de continuarea studiului pe această temă.

Tema este tratată la nivelul practicii. În viaţa sacramentală a Bisericii, practica exprimă credinţa, şi credinţa este, de asemenea, aprofundată de reflecţia asupra practicii. Practica permanentă a Bisericii este un factor de bază care justifică botezul copiilor. În acelaşi timp credinţa Bisericii a fost de la început pregătită să răspundă dificultăţilor ivite împotriva practicii, şi să ofere motivaţia pentru a fi continuată.

Învăţătura potrivit căreia se cere o profesiune de credinţă la Botez este şi aceasta fundamentată pe practica liturgică şi pastorală, mai ales în Botezul adulţilor dar şi în cel al copiilor. Toate acestea sunt prezentate bine în text. Deosebit de adecvată este explicaţia despre cum realitatea Botezului este asigurată, pe de o parte, de <<credincioşia lui Hristos până la moarte>> (12) şi de <<credincioşia lui Dumnezeu - temei al oricărei vieţi în credinţă>> (*ibid*.); şi pe de altă parte, de răspunsul credinţei, care este întotdeauna credinţa comunităţii (12). Textul arată cum este împlinit acest model atât în cazul Botezului celor care fac o mărturisire de credinţă personală în

momentul Botezului cât şi în cazul celor care vor ajunge la acea mărturisire de credinţă ulterior prin educaţia creştină. Credinţa acestora din urmă este văzută ca un răspuns la <<făgăduinţa şi chemarea Evangheliei>> care li s-au conferit (Com.12).

Dar terminologia folosită în text <<Botezul credincioşilor şi copiilor>> cere coemntarii. Copiii botezaţi sunt încorporaţi în Hristos şi sunt membrii ai comunităţii de credinţă. Prin urmare distincţia pe care pare să o facă textul între <<copii>> şi <<credincioşi>> duce în eroare. Era mai bine dacă în text se vorbea despre Botezul adulţilor şi copiilor.

Practica şi credinţa catolică cu privire la importanţa Botezului copiilor provine din câteva convingeri de credinţă fundamentale despre Botez care au fost deja menţionate în text. Botezul este în primul rând un dar al lui Dumnezeu (cf.1). Este un dar prin care cineva poate participa la tainele mântuitoare ale vieţii, morţii şi învierii lui Iisus Hristos, prin care au fost zdrobită puterea păcatului, şi începe noua viaţă cu Hristos (cf.3). Copiii sunt afectaţi de păcatul originar, dar prin Botez ei participă la noua viaţă în Hristos. Ei trebuie aduşi apoi prin educaţie creştină, la acea mărturisire de credinţă. Acest fapt este, de asemenea, foarte important. Este posibil ca preocuparea pentru un evident <<Botez nediscriminatoriu>> în &16 să provine dintr-o percepţie a unora dintre cei care nu îl practică, deoarece Botezul copiilor a fost practicat într-un fel care pare <<magic>> sau <<automat>>, ca şi cum n-ar mai fi nimic de făcut după Botezul în sine. De fapt, este o responsabilitate pastorală serioasă în cadrul Bisericii nu doar pentru pregătirea Botezului unui copil, ci şi pentru educaţia creştină care urmează. Părinţii sau naşii au responsabilitatea serioasă să vegheze ca educaţia copilului botezat să conducă la o matură dedicare lui Hristos. A fi fidel acestei responsabilităţi poate fi, de asemenea, o contribuţie la depăşirea diferenţelor dintre bisericile şi comunităţile care încorporează copii în comunitatea credincioşilor prin Botez şi cei care practică doar Botezul credincioşilor adulţi.

În privinţa discuţiei despre <<Botez-Mirungere- Confirmare>>, &14 este o afirmaţie corectă a credinţei Bisericii despre darul Duhului Sfânt în iniţierea creştină, aşa cum s-a dezvoltat de-a lungul anilor. Este o complexă dezvoltare teologică, aşa cum atestă şi paşii făcuţi de biserica noastră începând cu Vatican II, pentru a reînnoi slujba, teologia şi practica pastorală a confirmării.

Noi credem totuşi că apariţia unui ritual sacramental distinct, numit mirungere sau confirmare, este o dezvoltare normativă în credinţa Bisericii. Dacă darul Duhului Sfânt este conferit la Botez, anumite aspecte ale acestui dar penticostal au ajuns să fie simbolizate propriu-zis în slujba iniţierii creştine prin ungerea cu mir şi printr-o rugăciune cu punerea mâinilor.

Printre astfel de aspecte sunt şi împuternicirea de a mărturisi şi de a sta neclintit în încercări, şi de a manifesta public apartenenţa la biserică. Unele dintre acestea au fost deja menţionate la &5 din text. O evocare a lor aici ar fi deschis drumul spre o mai bună înţelegere a motivului pentru care Biserica Catolică crede că Mirungerea/ confirmarea este un sacrament distinct de Botez în care se conferă un dar special şi unic al Duhului Sfânt. Aceasta este parte a procesului liturgic al iniţierii creştine care poate subzista în sine ca o celebrare sacramentală a Bisericii.

Noi suntem de acord cu afirmaţia că <<Botezul, ca încorporare în trupul lui Hristos, trimite prin însăşi natura sa la împărtăşirea euharistică a trupului şi sângelui lui Hristos...>> (Com.14b; cf.*UR* 22). Ar fi trebuit subliniat mai mult acest adevăr în textul principal. Ar fi ajutat la clarificarea anumitor aspecte ale Botezului, în special dimensiunea sa ecclesiologică.Iniţierea creştină începută prin Botez este desăvârşită prin participarea la Euharistie, sacramentul care angajează şi manifestă întreaga realitate a Bisericii.

Noi suntem de acord cu Comentariul 14c, că Botezul necesită să fie reafirmat în mod constant. Noi facem acest lucru în liturghia noastră în modul sugerat. Reafirmarea Botezului, este în mod firesc completată de Euharistie, aceasta fiind deplinătatea acelei vieţi pe care o vizează Botezul. Noi considerăm confirmarea a fi un alt pas după Botez în procesul iniţierii, şi de aceea ceva care are propriul loc în dezvoltarea vieţii care îşi găseşte deplinătatea în Euharistie.

Celebrarea Botezului

Ceea ce se spune în această secţiune a textului despre celebrarea Botezului este substanţial din punct de vedere liturgic, şi include toate elementele clasice conexe acelei celebrări. O acceptare a sa de către comunităţile ecclesiale ar contribui în mod sigur foarte mult la procesul recunoaşterii reciproce a Botezului.

Noi suntem de acord cu preocuparea exprimată în Comentariul 21a, faţă de integrarea celebrării Botezului pe cât se poate în cultura celor care sunt evanghelizaţi. Cu privire la practica menţionată în Comentariul 21c, spunem doar că noi considerăm că folosirea apei este esenţială pentru Botez. Ne întrebăm ce fel de evidenţe există pentru a sprijini raţionamentul din Comentariul 21b unde se spune <<în multe mari biserici majoritare europene şi nord-americane se practică adesea botezul copiilor aparent fără nici o discriminare>>.

În concluzie, în textul despre Botez găsim multe elemente cu care putem fi de acord, dar şi puncte care necesită continuarea studiului în procesul Credinţă şi Constituţie".[52]

II. Botezul şi unitatea Bisericii

Cea de a VII-a Adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor (Canbera, Australia, 1991) a adoptat şi a trimis bisercilor o declaraţie despre "Unitatea Bisericii privita drept *koinonia* : Dar şi chemare" ("The Unity of the Church as Koinonia: Gift and Calling").[53] În acest document se subliniază progresul înspre unitatea văzută dar şi realitatea faptului că "bisericile nu au reuşit să exprime în viaţa lor consecinţele ce decurg din gradul de comuniune pe care deja l-au experiat şi din acordurile la care s-a ajuns deja"(parafr.1.3). Una dintre provocările majore a fost aceea "de a-şi recunoaşte una alteia Botezul pe baza documentului B.E.M."(paragr.3.2); o astfel de recunoaştere fiind un pas important înspre *koinonia* dată şi exprimată într-o "viaţă sacramentală inaugurată de **un** Botez şi celebrată împreună într-**o** comuniune euharistică"(paragr.2.1).

Accentuarea teologiei Botezului şi a Euharistiei a dus la conştientizarea importanţei acestora ca *acte de cult* în comunitatea creştină, şi a faptului că nu putem înţelege deplin aceste acte în afara practicii liturgice în care sunt integrate. Această nouă perspectivă a influenţat întrunirea Comisiei „Credinţă şi Constituţie" ţinuta la Ditchingham, Anglia, în anul 1994, care a explorat modelul sau structura (*ordo*) cultului creştin ca fiind din ce în ce mai mult un punct de contact şi experienţa comună între biserici.[54] Conferinţa a luat în considerare criteriile pentru acomodarea culturală a cultului şi a dat multe exemple practice de biserici în care cultul nutreşte căutarea unităţii între bisericile din întreaga lume. Aceasta a fost recunoscută ca o importantă redeschidere a contactelor constructive între *Faith and Order* şi comunitatea specialiştilor în Liturgică, precum şi ca un semnal al noii sensibilităţi în privinţa dimensiunii non-verbala a cultului creştin.[55]

---

[52] **Churchs respond to BEM** …, vol.VI, op.cit., pp.9-16

[53] **Signs of the Spirit: Official Report of the Seventh Assembly**, Michael Kinnamon ed., WCC, 1991,pp.172-174

[54] Thomas F.Best şi Dagmar Heller, introducere la : **Becoming a Christian. The Ecumenical Implications of Our Common Baptism**, Faith and Order Paper no.184, WCC Publications, Geneva, 1999, p.2

[55] P.J. Naude, "Regaining our Ritual Coherence: The question of Textuality and Worship in Ecumenical Reception," *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 35, No.2, spring 1998, p. 235-56.

La Consultaţia din Faverges, Comisia „Credinţă şi Constituţie" a tratat Botezul ca pe un proces fundamental pentru creştini, pentru biserici şi pentru mişcarea ecumenică. În procesul continuu al Botezului suntem instruiţi în elementele fundamentale ale credinţei creştine; suntem primiţi cum se cuvine, printr-un act de spălare cu apă într-o comunitate creştină anume şi, totodată, în Biserica universală; suntem nutriţi pe parcursul întregii vieţi, în timp ce tindem spre "viaţa din belşug" care este viaţa în Hristos, devenind fii adoptivi ai Tatălui ceresc. Pentru fiecare creştin, Botezul este intrarea într-o viaţă noua în Hristos: o noua viaţă trăită în relaţia cu Hristos, în interiorul trupul lui Hristos, într-o comunitate creştină ce se află în contextul Bisericii universale. Prin urmare, Botezul nu are o semnificaţie deosebită doar pentru creştini ca persoane considerate separat, nici doar pentru anumite comunitaţi creştine, ci pentru întreaga Biserică. [56]

„Implicaţiile ecumenice ale Botezului au devenit centrale în ultimii ani. Prin Botezul nostru suntem aduşi toţi în Hristos, şi aceasta formează baza angajamentului nostru comun: pentru că Hristos ne-a revendicat pe toţi, noi nu avem nici un drept să ne respingem unul pe celalalt, oricare ar fi diferenţele noastre teologice, eclesiologice, istorice, culturale, sociale, etnice si economice. *Revendicarea de către Hristos stă înaintea* oricăror temeiuri pământeşti cu referire atât la identitate cât şi la diferenţă, înaintea oricărei " stăpâniri şi puteri" din această lume, înaintea oricăror factori din interiorul sau din afara bisericilor care ameninţă să ne despartă pe unii de alţii şi să ne împiedice să ne revendicăm dreptul nostru obţinut prin naştere de a fi *una* în Hristos (cf.Decretul despre ecumenism al Conciliului II Vatican: "Botezul constituie o legătură sacramentală de unire, aşezându-i în relaţie pe toţi cei care au fost renăscuţi prin acesta" -para. 22). Din moment ce noi, în calitate de creştini, suntem integraţi în Hristos răstignit şi slăvit, nimic – nici chiar bisericile cu secolele lor de dezbinare – nu ne poate separa pe unul de celalalt.

Aceasta provoacă bisericile sa învingă diviziunile lor actuale, iar bisericile au răspuns prin accentuarea Botezului ca legătura unităţii lor în Hristos. Recunoaşterea reciprocă oficială a Botezului – câteodată stimulată de angrenarea lor în textul de convergenţa al Comisiei „Credinţă şi Constituţie", „Botez, Euharistie, Slujire" este acum prevalentă în multe biserici protestante. Începând cu Conciliul II Vatican, Biserica Romano-catolică a admis că toate botezurile "săvârşite corect" integrează credincioşii în Hristos şi-i aduce într-o "anumită, deşi imperfectă, comuniune cu Biserica Catolica" (Decretul Despre Ecumenism, para. 3). De aceea delegaţii bisericilor la a cincea conferinţa mondiala a Comisiei „Credinţă şi

[56] T.Best şi D.Heller, op.cit.,p.3

Constituţie" au afirmat şi au sărbătorit <<recunoaşterea mutuala crescândă a Botezului fiecăruia ca fiind Botezul cel unul în Hristos>>[57]. În recunoaşterea acestei poziţii, multe biserici accentuează astăzi faptul că Botezul este Botezul în Hristos, nu într-una sau alta dintre denominaţiunile istorice. Prin Botez cineva nu devne metodist, luteran ori romano-catolic, ci un creştin".[58]

În răspunsurile lor la B.E.M. bisericile au afirmat, în general, gradul ridicat de asentiment şi convergentă care există. Multe au recunoscut importanţa acordată în text Botezului, ca Taina principală şi fundamentală a unităţii precum şi implicaţiile ecumenice ale acesteia. Au fost de acord cu expresia: " De aceea, Botezul nostru unic în Hristos constituie o chemare către Biserici, pentru ca ele să-şi depăşească separarea şi să-şi manifeste vizibil comuniunea" (para. 6). Punctele care necesită mai multa atenţie includ: fundamentul biblic al Botezului, relaţia dintre Botez şi credinţa, Botezul credincioşilor (adulţilor) şi cel al copiilor, implicaţiile etice şi practice , problema "re-botezării" ş.a. S-a subliniat faptul că iniţierea este un proces continuu, este creştere perpetuă în Hristos, dar s-a exprimat şi îngrijorarea în privinţa lipsei de claritate în privinţa înţelegerii relaţiei dintre diferitele părţi ale procesului de iniţiere – Botezul cu apă, Mirungerea, confirmarea, primirea Euharistiei. Există o diversitate de opinii deja exprimate asupra darului Duhului Sfânt în procesul de iniţiere.

A. Actualizarea Botezului prin moartea martirică

Împreună cu toate discuţiile referitoare la Botez în general şi la recunoaşterea reciprocă a acestuia în special, trebuie să accentuăm re-trăirea experienţei baptismale atunci când moartea martirică este iminentă. Într-un excelent studiu[59], la care vom face referire în continuare, profesorul Gordon Lathrop afirmă de la început că unul din sensurile Botezului creştin şi a formei comune a practicii sale în întreaga lume poate fi descoperită în locuri

---

[57] Vezi raportul Consultaţie de la Faverges, paragraf 68, textul a apărut şi în **Studia Liturguca**, vol.29, nr.1, 1999, pp.1-28 *Worship Book* of the Santiago Conference, p. 12

[58] T.Best şi D.Heller, op.cit., p. 3. „ Mai mult, fiecare botez implică tema Evanghelie şi cultură, punând întrebări complexe despre acomodarea culturală (inculturaţia) credinţei creştine şi a elementelor ritualului: Cum pot ajuta obiceiurile locale la formarea creştinilor? Care sunt posibilităţile creatoare de adaptare locală a botezului cu apă? Când trebuie ca Botezul să ofere societăţii o *contra*-mărturie culturală societăţii, aducând o critică creştină obiceiurilor şi gândirii locale? Care sunt implicaţiile etice ale Botezului? Ce au învăţat bisericile despre Botez prin şi după procesul ce a dat naştere textului „Botez, Euharistie, Slujire"? Iar în spatele acestor întrebări se afla încă una: Cum pot face faţă bisericile acestor probleme împreuna, şi nu separat, încurajându-se reciproc – şi, unde este necesar, criticându-şi şi corectându-şi reciproc gândirea şi practica?" , Ibid.,p.4

[59] *The Water that Speaks. The Ordo of Baptism and its Ecumenical Implications***,** în : **Becoming a Christian. The Ecumenical Implications of Our Common Baptism**, Faith and Order Paper no.184, WCC Publications, Geneva, 1999, pp. 13-29

surprinzătoare. De exemplu putem găsi acest înţeles într-o referinţă indirectă dintr-un text istoric clasic al Bisericii care nu este despre Botez, dar care reflectă indirect practica baptismală sau foloseşte descrieri baptismale.Uneori surpriza unei asemenea descoperiri şi caracterul contextului său pot dezvălui cu claritate importanţa majoră a modelului de baza al Botezului[60]

Astfel, în prima jumătate a secolului al II-lea, Sfântul Ignatie, episcop al Antiohiei, pe drumul spre proces şi martiriu, a scris o impresionantă scrisoare creştinilor din Roma, oraşul unde urma să moară. A scris nu despre Botez, ci despre moartea sa iminenta:

„ << Stăpânitorul veacului acestuia>>[61] vrea să mă răpească şi să strice gândurile mele despre Dumnezeu. Nimeni, dar, dintre cei de faţă să nu-l ajute! Mai bine fiţi cu mine, adică cu Dumnezeu! Să nu căutaţi să vorbiţi despre Iisus Hristos, dar să doriţi lumea. ... Dorinţa *-eros* mea a fost răstignită şi nu mai este în mine nici un foc, care să iubească materia - *pyr philoulon,* ci << apă vie >>[62], care grăieşte în mine şi-mi spune dinlăuntrul meu: <<Vino la Tatal! >>. Nu mă desfătez de hrana cea stricăcioasă, nici de plăcerile vieţii acesteia. Vreau pâinea lui Dumnezeu, care este trupul lui Iisus Hristos, Cel din sămânţa lui David[63], iar băutură vreau sângele Lui, care este dragoste - *agape* nestricăcioasă."[64]

Prin acest text remarcabil îşi anunţă Sfântul Ignatie martiriul ce îl aşteaptă şi pe care îl doreşte. „Apa vie" care grăieşte semnifică consacrarea prin prezenţa Duhului Sfânt, Cel care ni-L face prezent pe Hristos, Logos-ul, Cuvântul lui Dumnezeu. „Apa vie este Duhul lui Dumnezeu revărsat înlăuntrul său (In 4:14; 7:37-39; 19:34). Duhul Sfânt ne hristomorfizează, ne aşază în intimitatea lui Hristos, Cel care îi spune sfântului: „Vino la Tatăl!". Este deosebit de impresionant cum harul baptismal este experiat din nou în mod plenar. Botezul nu a fost un act formal, ci este un proces continuu de sesizare a prezenţei nemijlocite a Sfintei Treimi. Sfântul Ignatie se referă la elementele centrale ale comunităţii creştine: cuvântul Domnului, apa naşterii din nou în trupul lui Hristos, agapa euharistică. Bineînţeles că aceste cuvinte – apa, vorbire, pâine, carne, băutură, sânge, dragoste – au înţelesuri multiple, ce includ înţelesuri religioase multiple. Dar aici, în scrierea sa adresată altei biserici, o adunare ce se remarca prin exact aceste elemente folosite împreună, principalele lor înţelesuri liturgice nu puteau fi departe de

[60] Ibid.,p.13
[61] In.14,30
[62] In.4,10;7,38
[63] In., 7,42; Rm.1,3
[64] *Epistola către Romani*, 7, Textul grecesc în : Kirsopp Lake, **The Apostolic Fathers**, Vol. 1, Cambridge, Harvard UP, 1959, p.234.t.r. în : **Scrierile Părinţilor apostolici**, trad. Pr.D.Fecioru, PSB 1, EIBMBOR, 1979, pp.174,175

înţelesul urmărit de Sfântul Ignatie. El dorea să convingă Biserica din Roma că el intr-adevăr alesese să bea paharul pe care şi Hristos îl băuse, să fie botezat cu Botezul cu care Domnul său a fost botezat (cf. Mc. 10:38-39). Prin aceasta doreşte să prevină eforturile acestei biserici de a-l salva. Într-adevăr, a zis despre el că, dacă este capabil să moară, mărturisind credinţa creştină, el va fi "cuvânt al Domnului" rostit pentru ca alţii să audă, nu doar un alt "strigăt" pierdut în istoria plină de nevoi a lumii.[65]

„La nimic nu-mi vor folosi desfătările lumii, nici împărăţiile veacului acestuia. <<Mai bine-mi este să mor>>[66] în Hristos Iisus decât să împărăţesc marginile pământului. Pe Acela Îl caut, Care a murit pentru noi; pe Acela Îl vreau, Care a înviat pentru noi. Naşterea mea îmi este aproape. Iertaţi-mă fraţilor! Să nu mă impiedicaţi să trăiesc, nevoind ca eu să mor! Nu-l daţi lumii pe cel care voieşte să fie al lui Dumnezeu, nici nu-l amăgiţi cu materia! Lăsaţi-mă să primesc lumina cea curată! Ajungând acolo, voi fi om deplin! Îngăduiţi-mi să fiu următor al patimilor Dumnezeului meu!"[67]

Se folosesc aici analogii baptismale pregnante : moartea sa va fi o naştere, o iluminare, o participare la pătimirile lui Hristos. Nu ar trebui să fie o surpriză faptul că Botezul şi Euharistia puteau fi utilizate în Biserica veche ca *metafore* pentru mărturisirea prin suferinţă în faţa lumii, şi ca *surse* pentru astfel de fapte, pentru că aveau deja acest înţeles în Evanghelia după Sf. Ev. Marcu şi s-a continuat astfel şi în Biserica martirilor.[68] Într-un timp al cruzimii şi opresiunii, distanţa dintre mâncarea pâinii Domnului în comunitate şi a fi "măcinat ca grâul" în arenă nu era mare.[69]

Sfântul Ignatie este pe cale să devină martir, un proces pe care el îl vede ca reflectând faptul de a deveni creştin şi totodată om deplin.[70] Propovăduirea şi convertirea, apa grăitoare, agapa: aceasta a fost probabil rânduiala - *ordo* prin care cineva devenea creştin în Antiohia.[71] Acestă rânduială - *ordo* era disponibilă reamintirii, iar şi iar, fiind co-extensivă întregii vieţi mărturisitoare creştine autentice, nu repetând Botezul, ci ascultând "glasul" său, acţionând conform chemării sale. Ar fi ceea ce mult mai târziu, dar înscriindu-se, iată, într-o îndelungată tradiţie, Sfântul Simeon Noul Teolog numea: „Botezul în Duhul Sfânt", „Botezul lacrimilor" adică

---

[65] *Ibid.*, 2:1b: "Căci dacă veţi tăcea în privinţa mea, eu sunt cuvânt al Domnului. Dar daca veţi dori trupul meu, voi fi din nou doar un strigăt." , textul grecesc în Lake, *op. cit.,* p. 226-28

[66] I Cor.9,15

[67] *Ibid*., 6:16, 2b-3a , textul grecesc în : Lake, *op. cit*., p.232-34. v.t.r. în **PSB** 1, op.cit., p.176

[68] Ca exemplu avem şi martiriul Sfântului Policarp

[69] Sf.Ignatie, *op. cit.*, 4:1b: "Sunt grâu al lui Dumnezeu, şi sunt măcinat de dinţii fiarelor ca să pot fi aflat pâine pură a lui Hristos"; text grecesc în : Lake, *op. cit.*, p. 230.

[70] Ignatius insusi isi caracterizeaza martiriul ca "devenind crestin" in adevar, a fi gasit crestin adevarat – nu a fi chemat doar crestin cu numele; *Catre Romani* 3:2.

[71] G.Lanthrop, op.cit.,p.14

actualizarea harului batismal, lacrimile nefiind „materia" pentru o nouă Taină ci însăşi dovada conştientizării autentice a prezenţei sfinţitoare a Preasfintei Treimi. Mai mult, deşi acestă rânduială- *ordo* reflecta practica din Antiohia Sf.Ignatie se aştepta să fie înţeleasă şi la Roma : în subiectele principale bisericile erau în unitate.[72]

B. Consideraţii cu privire o rânduiala-*ordo* baptismală comună şi la terminologia folosită

Textul de mai sus este într-adevăr un exemplu remarcabil al înţelesului cuvântului "biserică" în secolul al II-lea, care poate să ne fie de ajutor astăzi. Biserica locală din Antiohia era în comuniune cu biserica locala din Roma. Amândouă împărtaşesc modelul "apei care grăieşte" (adică apa unită cu vocea Domnului) şi masa Domnului. Creştinii sunt întruniţi într-o adunare locală personal-comunitară, în comuniune cu alte adunări similare, în care înţelegerea reciprocă este posibilă datorită experienţei comune a proximităţii lui Dumnezeu Cel Unul în Treime, a conformării prin credinţă şi viaţă modelului Crucii şi Învierii lui Hristos şi datorită unei rânduieli- *ordo* comune, modelul reciproc recunoscut al Botezului, Euharistiei şi Preoţiei. Se pune întrebarea dacă putem vorbi şi noi despre o rânduială- *ordo* baptismală a bisericilor noastre locale într-un fel recunoscut mutual? Putem face aceasta cu aceeaşi pasiune pentru înţelesurile teologice, ecumenice şi etice ale acelei rînduieli- *ordo*? Putem înţelege împreună cum Botezul – în procesul său, Botezul cu ecourile sale continue în viaţa creştină, Botezul în lucrarea sa unificatoare asupra bisericilor – poate fi "cuvântul Domnului" şi nu doar un "strigăt" în mijlocul nevoilor acestei lumi?[73]

Mult mai multă atenţie a fost dată în ultima vreme unei rânduieli - *ordo* euharistice, ca un instrument pentru a realiza *koinonia*, decât unuei rânduieli -*ordo* baptismale, prin crearea aşa-numitei „Liturghii de la Lima". Dar nu trebuie să se piardă din vedere fundamentele biblice ale Bisericii universale în succesiunea lor firească descrisă în **Faptele Apostolilor**. După ce istoriseşte evenimentul întemeierii Bisericii, Sfântul Evanghelist Luca ne spune că primii creştini : "stăruiau în ***învăţătura Apostolilor***- *te didahe ton Apostolon, doctrina Apostolorum*- şi în ***comuniune (legătură frăţească)***- *te koinonia, communicatione*-, în ***frângerea pâinii***- *te klasei ton arton, fractionis panis* - şi în ***rugăciuni***- *tais proseuhais, orationibus* " (*F.Ap.*2,42). Dacă este considerată corectă afirmaţia potrivit căreia orice Biserică locală, ar trebui să se identifice prin

[72] Ibid., p.15
[73] Ibid.

constituţia sa cu Biserica universală - sau altfel spus că toţi cei convertiţi ulterior celor trei mii din Ierusalim, s-au alăturat de fapt acestora din urmă, Biserica fiind Trupul lui Hristos care se extinde neîncetat, pentru a-i cuprinde pe toţi oamenii şi în mod actual nu doar virtual, ca toţi să trăiască plenar comuniunea cu Sfânta Treime—se va deduce faptul că cele patru elemente menţionate sunt premisele fundamentale pentru orice concluzie teologică rezultată din dialogurile ecumenice. Mărturisirea comună a ***învăţăturii Apostolilor***, trăirea plenară a vieţii de ***comuniune,*** *a* ***legăturii frăţeşti*** - *koinonia,* ***împărtăşirea*** din acelaşi Potir, ***rugăciuni*** pentru "unirea tuturor" formează o simfonie în care se exprimă identitatea şi integritatea Bisericii. Prin urmare nu ne putem gândi la împărtăşirea din acelaşi potir, până când nu suntem în comuniune de credinţă şi iubire, învăţătura despre Botez şi recunoaşterea sa fiind premisa oricărui dialog în vederea realizării unităţii.

Comisia „Credinţă şi Constituţie" a organizat o consultaţie cu tema „Towards Koinonia in worship" („Spre comuniune- *koinonia* în cult"), desfăşurată în Ditchingham, Anglia, în anul 1994. În raportul acestei consultaţii se afirmă: " Formarea în credinţă şi botezul în apa duc împreună la participarea la viaţa comunităţii. Slujitorii şi poporul înfăptuiesc aceste lucruri împreună… Aceasta este moştenirea tuturor bisericilor, avându-şi originea în Noul Testament, practicându-se în mod local, şi atestată în străvechile surse atât ale creştinătăţii din Răsărit, cât şi a celei din Apus". (Ditchingham, paragr. 3-4)[74] În urma analizelor la Ditchingham s-a propus o rânduială –*ordo* pentru Botez care trebuie să cuprindă: formarea în credinţă; Botezul; participarea la viaţa comunităţii; deşi chemarea perpetuă la învăţătură şi ucenicie situează, de asemenea, formarea continuă în credinţă şi *dupa* primirea Botezului. Modelul pe care îl putem întrezări în fragmentul citat din opera Sfântului Ignatie are aceleaşi elemente: proclamare, convertire, întoarcere de la rău; "apa care grăieşte"; masa Domnului \ mărturia în lume. Dar şi alte scrieri vechi urmează acest model. Sfântul Iustin Martirul şi Filozoful scria:

„ Vă vom explica acum modul în care, înnoiţi prin Hristos, ne-am consacrat pe noi înşine ca daruri lui Dumnezeu, pentru ca nu cumva, trecând cu vederea acest lucru să apărem înaintea voastră că din viclenie am ascunde ceva în explicarea noastră. Toţi cei ce s-ar încredinţa şi ar crede că lucrurile acestea învăţate şi propovăduite de noi sunt adevărate şi care făgăduiesc că vor putea trăi aşa, sunt învăţaţi să se roage şi să ceară de la Dumnezeu, postind, iertarea păcatelor pe care le-au săvârşit mai înainte, în timp ce noi, la rândul nostru ne rugăm şi postim laolaltă cu ei. Apoi, ei sunt conduşi de

[74]Ibid.,p.16

noi undeva, unde este apă şi sunt renăscuţi acolo, în acelaşi fel în care noi înşine am fost renăscuţi; ei primesc atunci o baie în apă, în numele Părintelui tuturor şi Stăpânului Dumnezeu şi al Mântuitorului nostru Iisus Hristos şi al Sfântului Duh.[75]Căci Hristos a zis : << De nu vă veţi renaşte, nu veţi intra în Împărăţia cerurilor>>.[76] ... Iar baia aceasta se numeşte luminare (...) . (...) după spălarea celui ce crede şi care a căzut întru totul de acord cu noi, îl aducem în locul unde se găsesc adunaţi cei pe care noi îi numim fraţi, făcând rugăciuni comune pentru noi înşine şi pentru cel luminat, ca şi pentru toţi ceilalţi de pretutindeni, cu multă stăruinţă, ca să ne învrednicim ca, aflând adevărul, să ne găsim şi prin fapte a fi nişte buni trăitori şi păzitori ai celor ce ne sunt poruncite (...) . Încetând rugăciunile, noi ne îmbrăţişăm unii pe alţii cu sărutarea păcii . (...) Mai departe, noi ne reamintim unii altora de toate acestea; cei ce avem bunuri materiale, venim în ajutorul celor lipsiţi şi ne găsim laolaltă cu ei întotdeauna. Şi, pentru toate cele ce ni se oferă, noi binecuvântăm pe Creatorul tuturor, prin Fiul Său Iisus Hristos şi prin Duhul Sfânt. Iar în aşa-zisa zi a soarelui, se fae adunarea tuturor celor ce trăiesc la oraşe sau la sate şi se citesc Memoriile apostolilor sau scrierile profeţilor, câtă vreme îngăduie timpul. Apoi , după ce cititorul încetează, întâistătătorul ţine un cuvânt prin care sfătuieşte şi îndeamnă la imitarea acestor frumoase învăţături."[77] Urmează o descriere a euharistiei duminicale, a trimiterii Euharistiei către cei absenţi şi a ajutorării celor săraci, precum şi întelesului Duminicii.

S-ar putem rezuma acest proces baptismal în analogie cu modelul pe care l-am găsit la Sfântul Ignatie: *formare* în credinţa sau convertire; *spălarea* cu apa asociată cu cuvântul şi numele lui Dumnezeu Cel Unul în Treime; şi *participarea* la viaţa comunităţii, incluzând reamintirea reciprocă permanentă a Botezului, ajutorarea săracilor, întâlnirile comunităţii, binecuvântarea mesei, şi, ca evenimentul ce încorporează toate acestea, Euharistia de duminica. Putem spune că unele lucruri care sunt prezente implicit la Sfântul Ignatie, sunt redate aici explicit. Proclamarea şi învăţarea preced apa, dar o şi succed; într-adevar, o "reamintire continuă" este o parte integrantă importantă a acestei rânduiele- *ordo*. Evenimentle baptismale au loc în comunitate şi conduc la participarea la viaţa comunităţii; masa este în centrul acestei participări.

La Sfântul Iustin întregul proces al iniţierii creştine şi al vieţii în comunitate este pus în mişcare, chiar în *procesiune*, şi este însoţit de

[75] Mt.28,29
[76] In.3,3-5; Mt. 18,3
[77] Sfântul Iustin Martirul şi Filozoful, **Apologia I,** 61-67 , PSB 2, EIBMBOR,1980, pp.66-71, PG 6, 420-432

rugăciune. Modelul rezultat poate fi descris astfel: predarea credinţei şi chestionarea în privinţa comportamentului; rugăciunea şi postul candidaţilor la Botez şi a comunităţii; procesiunea către apă; spălarea; procesiunea către locaşul de rugăciune comună; Euharistia; reamintirea continuă a evenimetelor baptismale prin Euharistia duminicală şi prin grija faţă de săraci.

O structură similară găsim în **Didahia** sau **Învatatura celor 12 Apostoli**. Dacă presupunem că acestă străveche "rânduială bisericeasca" începe cu cateheza celor ce vor fi botezaţi, structura care rezultă ar fi următoarea : instruirea morală; post şi rugăciune, înainte de Botez, post obligatoriu pentru candidat şi recomandabil şi pentru alţii din comunitate; Botezul în apă în numele Sfintei Treimi; Euharistia după Botez; viaţa comunitară, ce include şi primirea misionarilor, grija faţă de săraci, Euharistia duminicală. De fapt, această structură primară pentru iniţierea creştină va deveni rânduiala "catehumenatului", cunoscut noua din multe surse începând din secolul al III-lea: chestionarea în privinţa dorinţei de schimbare a comportamentului; ascultarea Evangheliei / propovăduirii învăţăturii de credinţă; rugăciune şi post; spălarea baptismală;

Euharistia, introducerea în tainele la care deja a participat ; synaxa euharistică săptămânală; mărturia şi grija pentru săraci.[78]

Se pune întrebarea dacă această rânduială are origine biblică? Poate fi regăsită oare în Sfânta Scriptură? Bineînteles că Noul Testament nu este o carte de ritualuri, nici nu dă o evidenţă clară a practicii creştine primare. Dar în măsura în care această evidenţă poate fi obţinută indirect, modelul de baza este acelaşi. Acest model poate fi regăsit în diferite parţi ale Noului Testament. Astfel, Botezul de la Cincizecime (F. Ap. 2) urmează propovăduirii Sfântului Petru şi face ca cei botezaţi să stăruie „în ***învăţătura Apostolilor***- *te didahe ton Apostolon, doctrina Apostolorum*- şi în ***comuniune (legătură frăţească)***- *te koinonia, communicatione*-, în ***frângerea pâinii***- *te klasei ton arton, fractionis panis* - şi în ***rugăciuni***- *tais proseuhais, orationibus* " (F.Ap. 2,42), ca şi distribuirii bunurilor "tuturor, după nevoia fiecăruia" (F.Ap. 2,45). Intr-adevăr, Sfântul Apostol Pavel se bazează pe faptul că Botezul duce la Euharistie, în analogia sa cu trecerea mării ce duce la hrănirea cu mană şi la adăparea din stâncă (I Cor. 10).

Mai mult, dacă epistola I Petru poate fi considerată o catheză baptismală şi o rânduială bisericească, şi acolo ordinea iniţierii creştine este aceeaşi. Propovăduirea Învierii şi instruirea despre schimbarea etică (1,3-21) duc la "purificare" (1,22) şi la "naştere din nou" (1,23). Aceasta curăţire

[78] G.Lathrop, op.cit., pp.18-21

prin cuvântul Domnului – care poate fi o referire la spălarea bapismală – duce la iubire şi la Euharistie (2,2-3), la participare la viaţa comunităţii, descrisă ca preoţia împărătească şi popor al lui Dumnezeu (2,4-10), şi la comportamentul cel nou (2,11sq.). Această succesiune poate fi văzută ca rezultată din rânduiala- *ordo* baptismală .[79] Nu era vorba doar de o curăţire personală, ci de participarea comună la Hristos, având şi o profundă semnificaţie eshatologică, toate imaginile şi înţelesurile Botezului în Noul Testament – spălarea în vederea nunţii, iluminare, iertare, intrarea în templu, supravieţuirea după potop, îmbrăcarea în Hristos – pot fi considerate ca celebrări ale acestei realităţi eshatologice.

Botezul Domnului are profunde semnificaţii pentru Botezul nostru. Prin coborârea Sa în Iordan, Fiul lui Dumnezeu înomenit uneşte în mod desăvârşit puterile vivificatoare ale Duhului Sfânt cu apa, făcând posibil Botezul „din apă şi din Duh". Prin consacrare, apa baptismală face posibilă naşterea din nou, naşterea de sus, de fapt omul este re-creat, devină făptură nouă. Săvârşitorul se roagă . „ Tu Stăpâne a toate arată apa aceasta, apă de izbăvire, apă de sfinţire, curăţire trupului şi sufletului, dezlegare legăturilor, iertare păcatelor, luminare sufletului, baie de-a doua naştere, înnoirea duhului, har de înfiere, îmbrăcăminte de nestricăciune, izvor de viaţă".[80] Îmbrăcămintea de nestricăciune, haina de lumină, pe care ne-o conferă Duhul Sfânt, are ca urmare firească, aşa cum se va sublinia *infra*, înfierea, dobîndirii intimităţii cu Tatăl, Cel care spune la Botezul fiecărui om : „Acesta este fiul Meu cel iubit". Prezenţa Duhului Sfânt asupra lui Iisus la Iordan este reliefarea consubstanţialităţii treimice. Este interesant de subliniat că Sfântul Marcu, dar şi sfântul Matei şi Sfântul Luca notează că prezenţa Duhului este evidentă la ieşirea lui Iisus din apă, deci nu în timpul botezului de la Sfântul Ioan. În rânduiala Botezului cerem : „Dă-mi mie haină luminosă, Cel ce Te îmbraci cu lumina ca şi cu o haină!", apoi are loc Mirungerea şi numai după aceea cântăm: „Câţi în Hristos v-aţi botezat în Hristos v-aţi şi îmbrăcat", deoarece Duhul Sfânt este Cel care ne hristo*morfizează*.

Părintele Stăniloae subliniază faptul că "toate expresiile Sfântului Apostol Pavel despre moartea, învierea, prefacerea omului, sădirea şi îmbrăcarea lui în Hristos, ca evenimente etic-ontologice sunt amintite în rânduiala Botezului (s.n.)…. Prin această participare la Hristos cel răstignit şi înviat, **cei botezaţi iau chipul [*forma*] lui Hristos, sau devin împreună purtători ai chipului [*formei*] lui Hristos-*symmorphoi.* Chipul [*forma*]**

[79] Ibid., pp.21,22
[80] **Aghiasmatar,** 1992, p.34

lor cel [cea] nou[ă] e chipul [*forma*] lui Hristos imprimat[ă] în ei şi prin aceasta în Biserică." [81](s.n.)

Într-adevăr, textul slujbei Tainei Sf.Botez face distincţie clară între chip-*eikon* şi formă- *morphe* (şi verbul derivat). În rugăciunea pe care preotul o rosteşte în taină, înainte de sfinţirea apei, el se roagă Preasfintei Treimi (ecfonisul este "… preasfânt numele Tău, al Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh) - omul este "*imago Trinitatis*"- rostind cuvintele :

"Şi fă să ia chip [***formă***] Hristosul Tău în acesta ce se va naşte din nou…"[82] textul original este : "Kai ***morphoson*** sou ton Christon, en to mellonti anagennasthai…".[83] "Omul se cufundă în apa Botezului ca o "materie a*morfă* şi fără chip"- *hyle aneidos kai amorphos* şi iese afară "purtând chipul" frumos al lui Hristos".[84] "Suntem modelaţi şi imprimaţi şi viaţa noastră amorfă şi nedefinită primeşte o formă şi o definire".[85]

"Prin Botez, Mirungere, Euharistie şi restul vieţii spirituale ne încorporăm în Hristos, primim existenţa creştină, adică hristocentrică şi hristo*morfă*, precum şi *forma* şi viaţa corespunzătoare. În acest mod, "Tatăl găseşte pe feţele noastre însăşi *forma - morphen - formam* Fiului" Său şi "recunoaşte în noi mădularele Celui Unul Născut" al Său".[86] "Natura omului ia forma, cu alte cuvinte constituţia şi funcţiile naturii umane îndumnezeite a lui Hristos".[87] Înfierea, esenţa Sfintei Taine a Botezului, este un dar real, posibil datorită primirii *formei* Fiului întrupat, frumuseţii Sale. Sfântul Grigorie de Nyssa scrie atât de frumos: " Acela [Mirele- Hristos] Şi-a făcut Biserica trup şi, prin adăugirea celor ce se mântuiesc, o zideşte pe ea în iubire, până ce vom ajunge toţi la bărbatul desăvârşit, la măsura vârstei plinirii lui Hristos (*Ef*.4,13). Dacă, aşadar, Biserica e trupul - *soma* lui Hristos, iar Cap - *kephale* al trupului e Hristos, Care formează - ***morphon*** faţa Bisericii - *tes Ekklesias to prosopon* cu propria Sa înfăţişare - *to idio charakteri*, prietenilor Mirelui, privind la aceasta, le-a fost răpită inima - *ekardiothesan*, pentru că văd în ea mai limpede pe Cel nevăzut".[88] Datorită legăturii organice dintre Cap şi trup, *forma*, splendoarea lui Hristos- Capul se răspândeşte şi asupra trupului- Biserica.

---

[81] Pr.Prof.D Stăniloae, *Transparenţa Bisericii în viaţa sacramentală*, Ortodoxia,nr.4, 1970, p.508
[82] **Molitfelnic**, 1985, p.32
[83] **Mikron Euchologion, e Agiasmatarion**, Ekdosis, Apostolikes Diakonias tes Ekklesias tes Ellados, en Athenais,1962, p.71
[84] P.Nellas, **Omul, animal îndumnezeit**, Deisis, p.86-87
[85] Sf.Nicolae Cabasila, **Despre viaţa în Hristos**, PG 150, Lib.II, 525A,537D, la P. Nellas, op. cit., p.87
[86]Ibid., Lib.IV, 600B, la P.Nellas, op.cit., p.85
[87] P.Nellas, op.cit., p.87
[88] **Tâlcuire la Cântatrea Cântărilor**, PSB,29, p.229

Dacă ***forma*** dumnezeiască se referă la "veşmântul" lui Hristos, cel botezat îl primeşte şi el, nu în sensul unei autonomii umane sau într-unul panteist. Hristos Se sălăşluieşte în cel botezat, şi implicit îi dă *forma* Sa. La strălucire ajunge pe măsură ce împlineşte poruncile, oricum procesul con*formării* noastre cu Trupul Lui Hristos cel îndumnezeit, plin de energiile dumnezeieşti necreate, nu are sfârşit, nici aici, nici în Împărăţia Sa.

Botezul este fundamentul vieţii fiecărui creştin, al fiecărei biserici şi al mişcării ecumenice. Botezul comun însă nu poate implica şi deplina comuniune, care culminează cu împărtăşirea comună. Chiar dacă rânduiala-*ordo* ar fi similară pentru toţi creştinii, Botezul nu poate fi rupt din contextul mai larg al vieţii într-o comunitate. Din ziua Pogorârii Duhului Sfânt, ziua întemeierii primei comunităţi creştine (F.Ap.2) se observă legătura indisolubilă între Biserică, cuvânt şi Taine. După ce „au fost pătrunşi la inimă" de predica apostolică, ascultătorii au întrebat : „Ce să facem?" Li s-a răspuns prin îndemnul la pocăinţă, adică o schimbare radicală a modului de a trăi şi de a concepe lumea şi viaţa, la Botez, care vor fi succedate de primirea darului Duhului Sfânt; şi imediat în F.Ap. 2, 42 se adaugă „frângerea pâinii" ca centru al cultului creştin. Botezul Mirungerea şi Euharistia sunt primite împreună, rânduiala prevede o rugăciune care face trecerea firească de la Botez la Mirungere şi Euharistie:

„Binecuvântat eşti Doamne Dumnezeule, Atotţiitorule, Izvorul bunătăţilor, Soarele dreptăţii, Care celor ce erau întru întuneric le-ai strălucit lumina mântuirii prin arătarea Unuia-Născut Fiului Tău şi Dumnezeului nostru şi ne-ai dăruit nouă nevrednicilor fericita curăţie prin Sfântul Botez şi dumnezeiasca sfinţire prin ungerea cea făcătoare de viaţă; Care şi acum ai binevoit a naşte din nou pe robul (roaba) Ta acesta nou luminat, prin apă şi prin Duh, şi i-ai dăruit lui iertare păcatelor celor de voie şi celor fără de voie. Însuţi Stăpâne, Preaîndurate Împărate al tuturor, dăruieşte-i lui iertarea păcatelor celor de voie şi celor fără de voie. Însuţi Stăpâne, Preaîndurate Împărate al tuturor, dăruieşte-i lui şi pecetea darului Sfântului şi întru tot puternicului şi închinatului Tău Duh şi cuminecarea sfântului Trup şi scumpului Sânge al Hristosului Tău. (...)[89]

Rânduiala Botezului, textele propriu-zise, descoperă profunzimea cultului ortodox. În general, Biserica Ortodoxă, aplicând principiul iconomiei, nu re-botează pe cei ce au fost deja botezaţi în numele Sfintei Treimi, mai precis pe romano-catolici şi pe cei din Biserica Reformei, dar nu recunosc validitatea Tainei decât atunci cînd credinciosul respectiv este primit prin Mirungere şi Euharistie în sânul Ortodoxiei. Acest fapt demonstrează credinţa sa că aceste biserici să străduiesc să înveţe despre

[89] **Aghiasmatar**, 1992, p.38

Botez în conformitate cu învăţăturile Bisericii primare, deşi nu consideră că acest scop este realizat în riturile baptismale ale acestor biserici.[90] Principiul iconomiei poate să se schimbe în recunoaştere deplină numai dacă Biserica Ortodoxă poate recunoaşte în riturile baptismale ale altor biserici acele elemente pe care Biserica primară le-a considerat necesare pentru a se separa în mod clar de care le considera eretice. [91] Înainte ca Botezul comun să devină o realitate este necesar ca să se ajungă la un acord în privinţa conceptului despre Biserică şi despre slujire. Opinia se bazează pe ideea că putem boteza în Biserica cea una, numai dacă ştim ce este această Biserică şi unde sunt limitele sale. Chiar dacă s-ar respecta întru totul rânduiala ortodoxă, tot nu s-ar putea recunoaşte validitatea în sine, deoarece candidatul trebuie să profeseze doctrina în ansamblul său şi să fie în deplină comuniune- *koinonia* de iubire (cf.F.Ap.2,42). Părintele profesor Ion Bria afirma categoric . „ Ortodoxia, mai ales în cazul Botezului, a insistat asupra legăturii dintre mărturisirea credinţei şi validitatea Tainei, sau altfel spus, între comuniunea în credinţă şi comuniunea în Taine, sacramentală. Chiar dacă Botezul este un dar divin, totuşi credinţa celui ce primeşte acest dar are un loc central. Mai mult, Botezul şi Mirungerea sunt primite şi celebrate ca Taine de alăturare la trupul lui Hristos, Biserica, cu înţelegerea că există o comunitate de credinţă care mărturiseşte pentru şi care primeşte pe cel nou botezat".[92]

Se ştie, dar nu se acceptă întotdeauna faptul că multe dintre diferenţele teologice dintre bisericile ortodoxe şi bisericile „apusene" sunt legate de terminologie.[93] Afirmaţia aceasta este valabilă şi în privinţa înţelegerii conceptului de Taină (Sacrament). Cuvântul latin *sacramentum* folosit de creştinătatea apuseană are un înţeles diferit de echivalentul grecesc *mysterion,* folosit în Răsărit. Din perspectiva teologului protestant Gerhard Ebeling, termenii *mysterion* şi *sacramentum*, „care au fost stabiliţi pentru a denumi lucrările sacre în sensul cel mai strict în bisericile răsăritene şi în biserica apuseană" chiar reprezintă „spiritul diferit al creştinătăţii greceşti şi latine".[94] Potrivit analizei lui Ebeling, cuvântul *mysterion* folosit

[90] A` se vedea : Pr.Dr.Liviu Streza, **Botezul în diferite rituri liturgice creştine,** teză de doctorat,Bucureşti**,** 1985, extras din Ortodoxia, , XXXVII,1985, nr.1,2

[91] Merja Merras, *Baptismal Recognition and the Orthodox Churches,* în : Baptism & teh Unity of the Church, edit. Michael Root, Risto Saarinen, Geneva,1998, p.144,145

[92] **Destinul Ortodoxiei**, EIBMBOR,1989, p.71

[93] Hans-Peter Grosshans, **Baptism – A Sacramental Bond of Church Unity, A contribution from a Protestant perspective on the mutual recognition of baptism between Protestant and Orthodox Churches, p.3,** prelegere susţinută în cadrul celei de a treia Consultaţii asupra ecclesiologiei organizate de Conferinţa Bisericilor Europene (CEC) şi de Comunitatea Bisericilor Protestante din Europa (semnatare ale acordului de la Leuenberg), Istanbul, aprilie 2006

[94] G.Ebeling, **Dogmatik des christlichen Glaubens**, vol.III, Tubingen 1979, 302, la H.-P. Grosshans, op.cit.,p.4

în bisericile răsăritene, mai păstrează încă în uzul creştin elemente din semnificaţia originară din religia antică. Folosirea în Apus a cuvântului *sacramentum* , care derivă din limbajul juridic şi militar (având înţelesul de jurământ), a însemnat efortul de distanţare de acele elemente, dar şi sublinierea legăturii şi obligaţiei impuse asupra credincioşilor care luau parte la lucrările sacre ale Bisericii, în detrimentul simţirii prezenţei lui Dumnezeu care Se comunică pe Sine. Astfel, în Apus, sublinierea caracterului obligatoriu al sacramentelor pentru credincioşi a dus la o prea mare îndepărtare de ceea ce cuvântul *mysterion* exprimă cu adevărat : comunicarea de Sine a lui Dumnezeu Cel Unul în Treime în aceste lucrări sacre.

Este semnificativ faptul, după cum explică în continuare profesorul Grosshans, că de la începutul perioadei Reformei s-a manifestat nemulţumirea faţă de folosirea termenului latin *sacramentum* şi s-a arătat că este o traducere incorectă a cuvântului nou-testamentar *mysterion*.[95] Zwingli se plângea deja spunând: „cuvântul *sacramentum* nu exprimă în mod corect înţelesul lui *mysterion*"[96] şi dorea ca germanii să nu fi acceptat vreodată cuvântul „sacrament" în vocabularul lor – o dorinţă pe care a preluat-o şi Friedrich Schleiermacher în Dogmatica sa.[97] În anul 1520 Luther arăta că terminologia biblică nu justifică folosirea termenului „sacrament" pentru lucrări bisericeşti.[98] Philip Melanchthon în lucrarea sa intitulată **Loci Communes** (1521) dorea să numească „semne sau semne sacramentale ... ceea ce alţii numeau sacramente"[99], întrucât, conform terminologiei biblice, doar Iisus Hristos ar putea fi numit *sacrament.* Pot fi găsite multe alte exemple în teologia protestantă care să ateste nemulţumirea faţă de termenul *sacramentum.* Este foarte important de amintit faptul că acum 175 de ani F. Schleiermacher îşi exprima speranţa că problemele cauzate de termenul latin *sacramentum* pot fi îndepărtate „ **prin apropierea de Biserica Răsăriteană, pentru care această denumire a rămas străină, şi care în schimb a folosit expresia mistere (taine)"(**s.n.**).**[100]

Cuvântul *mysterion* apare de 23 de ori în Noul Testament. În Epistola către Efeseni 1,9,10 citim : „ El ne-a făcut cunoscută taina-*mysterion, sacramentum* voii Sale pe care, potrivit bunăvoinţei Lui, mai

---

[95] H.-P. Grosshans, op.cit.,p.4

[96] U.Zwingli, **Komentar uber die wahre und falsche Religion** (n.1), 23 sq.

[97] F. Schleiermacher, **Der christliche Glaube. Nach den Grundsatzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt**, ed. II-a revizuită, 1831, ed. M.Redeker, vol.II, 1960, 364 (trad. engl. **The Christian Faith**, Edinburgh, 1948)

[98] M.Luther, **De captivitate Babylonicae ecclesiae praeludium**, 1520, WA 6, 501, 37sq.

[99] P.Melanchton, **Loci communes**, 1521, ed. bilingvă latină-germană, tradusă cu note explicative de H.G. Pohlmann, Gutersloh 1993, 328 sq.

[100] Op.cit.,364

înainte întru Sine o plănuise spre buna rânduială a plinirii vremurilor: toate , cele din ceruri şi cele de pe pământ, să fie iarăşi adunate întru Hristos;" iar în Rm., 16,25: „ Iar Celui ce putere are să vă întărească după Evanghelia mea şi după propovăduirea lui Iisus Hristos, potrivit cu descoperirea tainei – *mysteriou, mysterii* celei ascunse din timpuri veşnice".

În limba română folosim cuvântul "taină" care redă grecescul "*mystirion*". Este important de amintit că părintele Stăniloae nu scrie, în cel de al treilea volum al Teologiei Dogmatice, direct despre cele şapte Sfinte Taine ci, făcând o apologetică implicită, dorind să apropie pe cititor cât mai firesc de o temă profundă, în introducere explică cum creaţia însăşi este o taină, un *symbol* în sensul etimologic (aşezarea împreună a două realităţi care aparent nu pot avea tangenţă). Taina este tocmai atingerea Celui necreat de creaţie. Dar în cadrul tainei celei mari a creaţiei, omul însuşi este o taină, ca unire între spirit şi materie. Apoi, taină este Hristos, Dumnezeu adevărat şi om adevărat, o singură Persoană, Care uneşte pentru totdeauna firea dumnezeiască cu cea omenească. Taină este Biserica, prin care toate se reunesc cu Creatorul, părintele Stăniloae spunând că "actualizarea acestei unităţi într-o anumită măsură virtuală a Lui cu subiectele umane ia forma Bisericii".[101] Părintele Stăniloae a scris o excepţională introducere la Sfintele Taine, fiind deplin conştient că nu putem quantifica în mod simplist harul – să nu uităm că înmormântarea a fost considerată sfântă taină, ce am putea spune despre tunderea în monahism![102].

C.Botezul din perspectiva limitelor canonice ale Bisericii

Aparent, datorită diferenţelor de doctrină, morală, cult şi disciplină canonică, Botezul nostru nu ar avea implicaţii majore. Totuşi, nu ne poate fi indiferent că cineva se botează în numele Sfintei Treimi, are principii creştine în viaţă, urmează rânduielile din comunitatea creştină unde L-a primit pe Hristos. Chiar dacă nu a putut fi de acord cu mitropolitul Platon, care considera că toate confesiunile sunt despărţăminte egale ale aceleiaşi unice Biserici, Părintele Stăniloae spunea totuşi că "s-au format într-o anumită legătură cu Biserica deplină şi există într-o anumită legătură cu ea, dar nu se împărtăşesc de lumina şi de puterea deplină a soarelui Hristos. Într-un fel deci Biserica cuprinde toate confesiunile despărţite de ea, întrucât ele nu s-au putut despărţi deplin de Tradiţia prezentă în ea. În altfel, Biserica în sensul deplin al cuvântului este numai cea ortodoxă. Într-un fel creaţia

[101] **TDO, vol.3** (2003), p.13

[102] Profesorul Nikos Matsoukas scrie , fără echivoc, despre nouă Sfinte Taine, adică adaugă înmormântarea şi tunderea în monahism; v. : **Teologia Dogmatică şi Simbolică** II, Editura bizantină, 2006, p.353-372

întreagă se află obiectiv încadrată în razele aceluiaşi Logos preincarnaţional, deci în faza Bisericii dinainte de Hristos, chemată să devină Biserica lui Hristos. Obiectiv şi subiectiv întreaga omenire de diferite credinţe cunoaşte într-o oarecare măsură pe Logosul preincarnaţional….O anumită biserică subzistă şi azi în afară de creştinism, întrucât există încă legături ontologice ale forţelor umane între ele şi cu Logosul dumnezeiesc"[103], de fapt "Duhul Sfânt nu e absent din nici o făptură şi mai ales din cele ce s-au învrednicit de raţiune. El o susţine în existenţă pe fiecare… .Căci se întâmplă să aflăm şi dintre barbari şi nomazi mulţi care duc o viaţă de fapte bune şi resping legile sălbatice care stăpâneau odată în ei. Astfel se poate spune în chip general că în toţi este Duhul Sfânt" [104]. "Cu atât mai mult există această biserică în celelalte formaţiuni creştine, dată fiind legătura lor prin credinţă cu Hristos, Logosul întrupat, şi dat fiind că au în parte o credinţă comună în Hristos cu Biserica ortodoxă, ***Biserica deplină*****" [105]**.

Cu toate că celelalte confesiuni creştine sunt numite "biserici nedepline"[106], unele mai aproape de deplinătate, altele mai îndepărtate, este folosit totuşi termenul "biserică", datorită credinţei lor în parte comune, cu Biserica deplină. Mai mult punând întrebarea dacă în situaţia de nedeplinătate bisericească, celelalte confesiuni pot oferi posibilitatea mântuirii, părintele Stăniloae răspunde : "În diferite confesiuni creştine sunt mulţi credincioşi a căror viaţă creştină nu s-a redus la formulele doctrinare oficiale ale confesiunilor lor. Tradiţia veche creştină a fost mai tare decât inovaţiile de doctrină aduse de întemeietorii lor şi susţinute în mod oficial până azi de acele formaţiuni şi de teologii lor. În catolicism de exemplu se practică până azi Tainele însoţite de convingerea credincioşilor că prin ele se unesc intim şi nemijlocit cu Hristos, deci că Hristos este lucrător în sânul Bisericii, deşi teoria teologică a dat lui Hristos un locţiitor şi concepe mântuirea adusă de Hristos ca înfăptuită prin simpla satisfacţie dată de El lui Dumnezeu, pe Golgota, sau declară că harul primit în Taine este o graţie creată, nu o lucrare izvorâtoare din dumnezeirea necreată a lui Hristos şi ca prelungire a ei în fiinţa credincioşilor". Totuşi, deşi : "credincioşii diferitelor confesiuni creştine s-au pomenit fără voia lor în cadrul acelor denominaţiuni cu credinţe despre un Hristos care nu e prezent cu toată eficienţa Lui mântuitoare în sânul lor, participarea lor nedeplină la Hristos, şi aceasta în mare măsură fără vina lor, poate avea ca urmare o participare nedeplină la El şi în viaţa viitoare, conform cuvântului Mîntuitorului :"În casa Tatălui

[103] **TDO**, vol.2,, p.267,268
[104] Sf.Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie**,15, F.R.,3,p.48
[105] v. şi: Pr.Prof.D.Stăniloae, *Câteva trăsături caracteristice ale Ortodoxiei,* Mitropolia Olteniei, nr. 7-8, Craiova, 1970 p. 730-742
[106] Pr.Prof.D.Stăniloae, **TDO**, vo.2.p.267

Meu multe locaşuri sunt…". Vina esenţială o au ereziarhii, care nu au aprofundat credinşa moştenită, ci fiind dominaţi de patima trufiei au contribuit la lucrarea demonică de sfâşiere a creştinismului.[107] Se face distincţia clară între cei născuţi în familii aparţinând diferitelor denominaţiuni, şi ereziarhii şi credincioşii de rând care au părăsit Biserica deplină din diferite interese, sau poate din ignoranţă, care este însă un mare păcat, şi se aprecieză că Mişcarea ecumenică, în încercarea sa de restabilire a unităţii Bisericii, "trebuie să tindă spre cea mai intimă prezenţă a lui Hristos întreg în sânul credincioşilor. Dar gradul celei mai intime prezenţe lucrătoare a lui Hristos în sânul ei, îl mărturiseşte şi îl experiază Biserica ortodoxă, care a păstrat tradiţia de viaţă a Bisericii primare"[108].

O foarte bună sinteză a temei "limitele Bisericii" a fost realizată de profesorul Emmanuel Clapsis[109], din care redăm în continuare. Ni se reaminteşte de la început faptul că Iisus S-a rugat ca ucenicii să fie una precum El şi Tatăl una sunt (In.17, 21). A dorit ca ei să fie o singură turmă sub un singur păstor (In.17,21), călăuziţi de Duhul Sfânt spre tot adevărul (In. 16,13). Prin viaţa în Hristos, creştinii sunt reconciliaţi cu Dumnezeu şi devin una în Hristos (Ef.2,13-18; Gal. 3,28). Pentru Sf.Ap.Pavel , cei ce-I urmează lui Hristos formează trupul lui Hristos, şi de aceea nu pot fi împărţiţi (cf.I Cor.1,13). Urmând consecvent învăţătura biblică şi patristică, Ortodoxia mărturiseşte ferm faptul că nu poate exista decât o singură Biserică a lui Dumnezeu, întrucât cunoaştem un singur Dumnezeu, o credinţă, şi un Botez (Ef.4,5).

Unitatea Bisericii îngăduie diversitatea bisericilor locale, dar exclude o pluralitate de biserici rivale şi de confesiuni aflate în stare conflictuală. Totuşi creştinătatea este divizată; această situaţie necesită o explicaţie teologică. Ce realitate eclesială au acele denominaţiuni şi biserici care nu sunt în comuniune una cu alta, nici cu Biserica Ortodoxă? Dacă Biserica Ortodoxă este într-adevăr manifestarea şi întruchiparea Bisericii celei una, sfântă, catolică (deplină) şi apostolică, cum apreciază ortodocşii natura eclesială a celorlalte biserici, care la rândul lor, pretind a fi întruchiparea aceleiaşi realităţi?

Avery Dulles în articolul său intitulat: ***"****Biserica, bisericile şi Biserica Catolică (deplină n.tr.)"*[110] a identificat cinci tipuri de soluţii la această problemă ecumenică:

---

[107] Ibid.p.269,270

[108] Ibid.p.268

[109] v. : *"The Bounadaries of the Church: An Orthodox Debate*" în : Emmanuel Clapsis, **Orthodoxy in Conversation, Othodox Ecumenical Engagements**, WCC Publications, Geneva, 2000, pp. 114-126

[110] În Theological Studies, vol.33, 1972, pp.199-234, la E.Clapsis, op.cit., pp.114,115

1. Se susţine faptul că Biserica există oriunde se pot găsi elementele tradiţiei apostolice în materie de doctrină, taine şi slujire. Aceasta înseamnă că unica Biserică este identică cu o comunitate istorică anume şi că toate celelalte "biserici" sunt contrafaceri sau pseudo-biserici. Din motive irenice se afirmă şi faptul că, deşi Biserica lui Hristos există deplin sau perfect doar într-o comunitate, poate fi găsită în mod imperfect sau prin participare în altele- în măsura în care şi ele posedă anumite daruri sau înzestrări care aparţin de drept unicei Biserici.

2. Se face distincţia între două sfere: cea invizibilă, noumenală sau spirituală, în care trebuie să găsim unitatea, şi una vizibilă, fenomenală sau empirică, în care experimentăm separările. Această viziune implică faptul că toţi creştinii sunt una în Iisus Hristos, prin faptul că ei aparţin unei singure *koinonia* pnevmatice (în opoziţie faţă de biserica instituţională care este expresia externă a Bisericii din inimile credincioşilor).

3. Biserica autentică nu este identificabilă cu nici una dintre denominaţiunile existente. Se afirmă că Biserica ia fiinţă, temporal, atunci când Duhul Sfânt în mod real transformă sinaxa locală prin cuvânt şi Taine. Dacă se acceptă această viziune, atunci Biserica devine o serie de evenimente disparate. Totuşi, din perspectivă biblică, Biserica este o comunitate divino-umană concretizată într-o comunitate vizibilă existând în mod continuu în istorie.

4. Biserica adevărată ar trebui să existe ca speranţă şi promisiune, mai degrabă decât ca înfăptuire concretă. În istorie, nici o comunitate sau combinaţie de comunităţi existente nu ar putea pretinde a fi, chiar şi momentan, Biserica lui Hristos, deşi astfel de comunităţi pot fi uşor considerate acolo unde Biserica este pe deplin actualizată şi descoperită, de vreme ce acestea sunt continuu convertite la Evanghelia lui Hristos. În opinia lui E.Clapsis, recurgerea prematură la consolarea cu realităţile eshatologice ar putea avea ca efect perpetuarea actualei diviziuni dintre creştini şi s-ar înlătura şi motivaţia de a lupta împotriva acesteia. Unitatea Bisericii nu trebuie înţeleasă numai eshatologic, ci şi ca o realitate prezentă care îşi se va desăvârşi în ziua de pe urmă.

5. O ultimă abordare a acestei probleme sugerează faptul că separarea creştinilor cauzată de afirmaţiile confesionale şi de cultul sacramental nu este decisivă, Biserica luând fiinţă cel mai bine atunci când creştinii acţionează împreună, chiar şi dincolo de demarcaţiile confesionale,

aflându-se în slujba semenilor lor. Adepţii acestui punct de vedere sugerează faptul că cea mai bună modalitate de a promova unitatea este ca creştinii să lucreze în solidaritate, ca şi cum ar fi membrii unei singure comunităţi de credinţă. Pe măsură ce ei se dezvoltă împreună prin eforturi comune, barierele suspiciunii şi ale neînţelegerilor vor dipărea. Această abordare este criticată adesea, deoarece subliniază dimensiunea orizontală sau umană, în detrimentul celei verticale sau divine şi subordonează adevărul dogmei, eticii şi politicii.[111]

Fiecare abordare oferă o soluţie în legătură cu o anumită poziţie ecclesiologică. O primă ecclesiologie priveşte Biserica în primul rând din perspectivă socială şi instituţională. A doua se concentrează pe aspectul interior sau mistic al comuniunii oamenilor cu Dumnezeu şi între ei. A treia acordă o importanţă majoră experierii concrete a iertării pline de iubire a lui Dumnezeu în viaţa comunităţii (*sinaxei*). A patra accentuează caracterul provizoriu şi de făgăduinţă al tuturor celor date în viaţa aceasta. A cincia priveşte Biserica, în primul rând, în misiunea sa de a tămădui şi a transforma lumea.

În pofida participării sale la mişcarea ecumenică, Ortodoxia nu a renunţat niciodată la credinţa că este " Biserica una, sfântă, catolică (deplină) şi apostolică". Cu toate acestea, sau poate chiar de aceea, Ortodoxia nu a încetat să fie într-un dialog de credinţă şi iubire cu toate acele asociaţii confesionale creştine şi biserici care caută să refacă unitatea vizibilă a tuturor creştinilor. Fiind implicată în mişcarea ecumenică, Ortodoxia trebuie să situeze în planul de mântuire al lui Dumnezeu acele formaţiuni creştine care, în opinia sa, nu sunt în comuniune cu Biserica, una, sfântă , sobornicească şi apostolică, din cauza diferenţelor de credinţă şi practică liturgică,prin urmare este necesară reflecţia teologică. Corespund oare limitele canonice ale Bisericii cu cele harismatice ? Mai mult, este posibil să se recunoască validitatea tainelor acelor biserici care nu sunt în comuniune cu Biserica Ortodoxă? Dacă răspunsul la această problemă este afirmativ, atunci Biserica Ortodoxă trebuie să enumere criteriile pentru o astfel de recunoaştere.

Tradiţia Bisericii Ortodoxe în privinţa recunoaşterii validităţii tainelor în afara Bisericii este complicată şi imprecisă. În secolul al III-lea, Sfântul Ciprian al Cartaginei afirma că orice schismă a fost o plecare din Biserică, din acel ţinut sfânt unde se primeşte izvorul Botezului, apa mântuirii (*Epist*. 71,2). Pentru Sfântul Ciprian, Duhul Sfânt nu este prezent în afara

[111] În opinia autorului, E. Clapsis, această abordare ar constitui totuşi cea mai semnificativă încercare de a rezolva dilema Biserică şi biserici

comunităţii canonice; limitele Bisericii harismatice, corespund cu limitele Bisericii canonice. Mai târziu, Fericitul Augustin nu a fost de acord, ci el a sugerat că Duhul Sfânt şi darurile Sale pot fi găsite în afara limitelor canonice ale Bisericii. În funcţie de circumstanţe, Biserica a apărat una dintre aceste două poziţii.

Teologia ortodoxă contemporană nu a reflectat în mod riguros asupra acestei probleme şi a implicaţiilor pentru relaţiile cu celelalte biserici. Părintele George Florovsky, în articolul intitulat : "*Limitele Bisericii*"[112], scrie că, deşi Sf.Ciprian a avut dreptate să afirme că tainele Bisericii sunt înfăptuite doar în Biserică, el defineşte acest "în" repede şi prea strâmt. Potrivit părintelui Florovsky, conştiinţa comună a Bisericii nu a acceptat niciodată echivalarea limitelor canonice cu cele harismatice. El susţine, de asemenea, că teologia Fer. Augustin în această privinţă este de folos, şi de aceea ar trebui să fie luată în serios de ortodocşii care abordează această problemă. Concluzionează spunând că Biserica continuă să slujească în situaţia de schismă, în aşteptarea timpului tainic când "inima încăpăţânată" se va afla în lumina harului lui Dumnezeu. "Validitatea" tainelor schismaticilor este garanţia misterioasă a reîntoarcerii lor la plenitudinea catolică şi la unitate.[113]

Ioan Karmiris[114] crede că, de vreme ce conceptul *extra ecclesiam nulla salus* nu-şi are originea în Sf.Scriptură, îi lipseşte caracteristica de bază a unei doctrine ortodoxe (chiar dacă a fost învăţată de mulţi Părinţi ai Bisericii). El consideră că acest concept este mai degrabă un îndemn pentru a se salva unitatea Bisericii împotriva schismelor şi ereziilor şi sugerează că ar trebui studiat în contextul său istoric. Mai departe explică acest concept sugerând că nu există mântuire în bisericile eretice şi schismatice, privite ca entităţi independente şi auto-suficiente. Astfel, membrii acestor biserici care au fost botezaţi şi care trăiesc o viaţă dreaptă se pot mântui; pot exista chiar oameni care sunt sau vor fi mântuiţi, deşi nu sunt recunoscuţi în calitate de creştini. Karmiris afirmă că pot fi consideraţi membrii ai Bisericii într-un sens larg, mistic şi invizibil credincioşi ai altor biserici - şi chiar aparţinând altor religii - de vreme ce harul lui Dumnezeu nu este limitat doar la cei care sunt membrii ai Bisericii canonice; se extinde la toţi oamenii pe care Dumnezeu doreşte să-i mântuiască.[115]

---

[112] **Church Quarterly Review**, vol.117,1993, pp.117-31
[113] Ibid., p.131
[114] ***He pankosmiotes tes en Hristo soterias,*** în **Theologia**, vol.51,1980, pp.645-91; vol.52, 1981, pp.16-45
[115] Ibid., p.21

Reflectând asupra aceleiaşi teme, mitropolitul Damaskinos[116] al Elveţiei (acum pensionar, n.tr.) duce discuţia mai departe. El invită Biserica Ortodoxă să-şi re-evalueze înţelegerea relaţiilor sale cu alte biserici şi religii prin a-i recunoaşte pe toţi cei care Îl mărturisesc pe Iisus Hristos Domn şi Mântuitor, ca membrii ai Bisericii.[117] Referindu-se la acele biserici care pretind a fi manifestarea actuală a Bisericii una, sfântă, catolică (deplină) şi apostolică - E. Clapsis crede că se referă la Biserica Ortodoxă şi la Biserica romano-catolică- , declară că acestea trebuie să cerceteze şi să recunoască drept biserici în deplinul sens al cuvântului "biserică", acele asociaţii de comunităţi creştine care există dincolo de limitele lor canonice. Aceasta trebuie să aibă loc oriunde este posibil şi trebuie să ducă la comuniune euharistică (care presupune unitate în credinţa şi în structurile bisericeşti ale tradiţiei apostolice). Aceste consideraţii sunt deosebit de semnificative pentru ecumenism. Se subînţelege din cele afirmate că acele biserici care pretind a fi în continuitate cu Biserica una, sfântă, catolică (deplină) şi apostolică ar trebui să se recunoască una pe alta ca manifestări ale unicei Biserici şi ar trebui să avanseze prin a recunoaşte alte comunităţi creştine ca biserici – cu condiţia ca ele să adere la aceeaşi credinţă apostolică şi ca structura bisericilor lor să fie în continuitate cu tradiţia apostolică. Aceasta presupune ca toţi creştinii să-şi depăşească fundamentalismul şi ca dialogurile bilaterale să dezvolte modele de unitate a Bisericii.

Mitropolitul Ioannis Zizioulas al Pergamului crede că teologiei ortodoxe îi lipseşte încă o soluţie satisfăcătoare a problemei limitelor Bisericii şi a implicaţiilor pentru acele persoane şi comunităţi care există în afara acestor limite.[118] Autorul mărturiseşte că "în mod sigur nu este uşor să excluzi din sfera de lucrare a Duhului Sfânt atât de mulţi creştini care nu aparţin Bisericii Ortodoxe. Există sfinţi în afara Bisericii Ortodoxe. Cum putem noi să înţelegem acest fapt din punct de vedere teologic? Cum putem să aprecia acest fapt fără a spune că limitele canonice ale Bisericii nu sunt importante?[119] În opinia sa, limitele canonice ale Bisericii sunt importante dar nu absolute. Limitele canonice ale Bisericii nu trebuie considerate ca ziduri, sau ca separare, ci ca moduri de a pune în legătură comunitatea locală cu restul lumii. Mai departe autorul sugerează că Botezul crează o limită pentru Biserică şi că " în cadrul acestei limite baptismale este de imaginat că pot fi separări, dar orice separare în cadrul acelor limite nu este la fel ca separarea dintre Biserică şi cei din afara limitei baptismale".[120] Din

[116] ***To thelema tou Theou semeron***, Atena, 1981
[117] Ibid., p.17
[118] ***Orthodox Ecclesiology and the Ecumenical Mouvement*** în **Sourozh,** vo. 21, 1985, pp.16-27
[119] Ibid., p.22
[120] Ibid., p.23

această perspectivă, în afara Botezului nu există de loc biserică; în cadrul Botezului, chiar dacă există o separare, se poate încă vorbi de Biserică".[121] Pentru ortodocşi, există o ruptură în comuniune dacă nu putem să ne iubim unii pe alţii şi să mărturisim aceeaşi credinţă. Dar "această ruptură nu înseamnă că cineva iese din sfera Bisericii". Ortodocşii, chiar şi după schisma din secolul al XI-lea şi până recent, au ezitat să numească episcopi în regiunile aparţinând creştinătăţii occidentale: în înţelegerea lor schisma nu a implicat crearea a două biserici. Dimpotrivă, curând după schismă romano-catolicii au creat propriile lor biserici în zonele ortodoxe prin numirea de noi episcopi. Eclesiologia ortodoxă şi romano-catolică afirmă că în cazul în care există doi episcopi în acelaşi loc, numai unul poate fi episcop al Bisericii adevărate".[122]

Profesorul Vlasios Pheidas, participant la a treia Conferinţă a Facultăţilor de Teologie (1987) afirma că " relaţia schismaticilor sau a ereticilor cu trupul Bisericii Ortodoxe este strict definită de tradiţia canonică şi patristică; de aceea, nu se poate schimba ceva din aceasta, fără a pune serios în pericol unitatea sa internă.".[123] Pentru autorul citat, unicul Trup al lui Hristos nu se poate manifesta în alte trupuri eclesiale în afara Bisericii Ortodoxe " deoarece Trupul lui Hristos este doar unul singur, nu multe".[124] Totuşi admite că practica şi tradiţia ortodoxă îi clasifică pe cei din afara Bisericii Ortodoxe conform distanţei faţă de Biserică sau a abaterii de la credinţa cea adevărată. Aceasta înseamnă că Biserica a recunoscut anumite forme de eclesialitate în comunităţile creştine din afara limitelor sale canonice. Aceste categorii nu sunt uşor de determinat, după cum susţine profesorul Pheidas, "Tradiţia ortodoxă, prin faptul că afirmă că Duhul Sfânt este Cel care conferă harului divin, care se revarsă datorită iconomiei lui Hristos, nu recunoaşte <<existenţa>> acestui har în afara limitelor canonice ale Bisericii. Duhul Sfânt acordă harul divin doar în cadrul trupului Bisericii."[125] Pheidas recunoaşte că această eclesiologie exclusivistă ar putea să devină mai flexibilă şi mai inclusivă. O reevaluare a tradiţiei patristice ortodoxe cu privire la lucrarea Duhului Sfânt în relaţie cu limitele Bisericii

[121] Ibid.
[122] Acest principiu de bază al eclesiologiei ortodoxe ne aşează şi în faţa unei probleme interne tragice a Ortodoxiei. Este vorba de fenomenul jurisdicţiilor multiple prin care pot exista mai mulţi episcopi ortodocşi în acelaşi loc. Această problemă slăbeşte în mod serios mărturia şi utilitatea eclesiologiei ortodoxe în mişcarea ecumenică
[123] *"Limitele Bisericii"*, lucrare nepublicată, p.14, la E.Clapsis, op.cit.
[124] Ibid., p.8
[125] Ibid., p.15

Ortodoxe, va constitui o "dezvoltare viitoare" a învăţăturii ortodoxe despre eclesiologie .[126]

Este evident faptul că mulţi teologi ortodocşi contemporani, deşi nu au abandonat niciodată învăţătura că Biserica Ortodoxă este Biserica una, sfântă, sobornicească şi apostolică, nu se grăbesc să numească alte comunităţi creştine non-biserici, lipsite de prezenţa şi lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu. Pentru a fi numită biserică în sens teologic deplin, o comunitate trebuie să fie apostolică în credinţă, taine şi slujire. Mai precis, trebuie să împărtăşească credinţa ortodoxă aşa cum este definită în crezul niceo – constantinopolitan, să administreze sfintele Taine şi să posede o slujire apostolică transmisă neîntrerupt prin succesiune apostolică. Pentru ortodocşi Sfânta Euharistie este chiar expresia naturii Bisericii în deplinătatea sa, şi pentru a se împărtăşi împreună este nevoie de unitate în credinţă şi de dragoste. Fără acestea nu se poate vorbi despre comuniune euharistică. Teologii ortodocşi contemporani par să fie de acord în a afirma că, în timp ce Biserica una, sfântă, catolică (deplină) şi apostolică este Biserica Ortodoxă, aceasta nu înseamnă că alte biserici şi comunităţi creştine sunt lipsite de semnificaţie eclesiologică, în măsura în care au păstrat în existenţa lor structuri bisericeşti şi aspecte ale credinţei depline. Interpretarea irenică a primului tip de soluţie sugerată de A. Dulles (v.*supra*) a fost adoptată în mod curent de teologii ortodocşi.[127]

D.*Oikonomia* şi bisericile

În anul 1971 comisia pregătitoare a Sfântului şi Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe a emis un document despre *oikonomia* în Biserica Ortodoxă.[128] Acest document a reprezentat un pas semnificativ înspre recunoaşterea naturii eclesiale a altor comunităţi creştine. În acest document se afirmă :"Duhul Sfânt lucrează asupra altor creştini în multe feluri, în funcţie de gradul lor de credinţă şi speranţă".[129] Mai departe se susţine: "creştinii din afara Bisericii, chiar şi când ei nu-şi păstrează credinţa intactă şi imaculată, totuşi ei îşi menţin legătura cu Hristos…. Aceşti creştini mărturisesc că, prin speranţă, ei îl au pe Hristos, Domnul nostru comun,

[126] Ibid., p.14
[127] E.Clapsis, op.cit., p.120
[128] **Towards the Great Council : Introductorz Reports of the Interorthodox Commission in Preparation for the Next Great and Holy Council of the Orthodox Church**, London, SPCK, 1972, pp.39-54, la E.Clapsis, op.cit., p.120
[129] **Towards the Great Council…**op.cit., p.45

împreună cu toţi creştinii, deoarece mărturisirea lui Hristos ne uneşte pe noi toţi, El fiind Domnul nostru comun şi speranţa mântuirii noastre finale."[130] În viaţa celor din afara Bisericii Ortodoxe " harul nu lipseşte cu totul… deoarece ei încă mai menţin o anumită formă de relaţie cu Iisus Hristos şi Biserica Sa, şi astfel lumina harului divin al Bisericii îi luminează într-o anumită măsură."[131]

Documentul ia în considerare şi problema Tainelor săvârşite în afara Bisericii Ortodoxe de către alte comunităţi eclesiale. Se sugerează că Biserica poate proceda la recunoaşterea validităţii lor prin iconomie, bazându-se pe anumite criterii: **a)** gradul de apropiere arătat faţă de credinţa, doctrina şi harul sacramental al Bisericii Ortodoxe; **b)** evaluarea sentimentelor faţă de Biserica Ortodoxă; **c)** zelul pe care-l au pentru încorporarea lor în trupul Bisericii una , sfântă, catolică (deplină) şi apostolică; **d)** dacă aceste comunităţi i-au botezat pe membrii lor în numele Sfintei Treimi. În acelaşi timp, se subliniază în mod deosebit faptul că iconomia poate fi aplicată corect numai acolo unde dogma nu este în pericol. Documentul exprimă dorinţa ca Biserica Ortodoxă să aplice cu libertate şi generozitate principiul iconomiei în relaţiile cu alte biserici creştine (ortodoxe orientale, romano-catolice şi biserici ale Reformei), acolo unde este potrivit, şi până ce diferitele biserici creştine se vor uni în Biserica cea una, sfântă, catolică (deplină) şi apostolică. Această sugestie presupune că ceea ce separă Ortodoxia de Romano-catolicism, de bisericile Reformei şi de cele pre (ne)-calcedoniene, nu sunt diferenţe esenţiale în materie de credinţă şi doctrină deoarece "sfânta noastră Biserică Ortodoxă va aplica întotdeauna *akribeia* (exactitatea) în privinţa acelor articole de credinţă şi surse ale harului care trebuie păstrate, dar nu va neglija să folosească *oikonomia* oridecâteori va fi posibil, în contactele locale cu cei din afara ei – dacă există întotdeauna asigurarea că ei cred în Dumnezeu, închinat în Treime şi în doctrinele de bază ale credinţei ortodoxe care decurg de aici, rămânând întotdeauna în cadrul învăţăturii Bisericii primare, una şi indivizibilă".[132] Era pentru prima dată când Ortodoxia demonstra o deplină disponibilitate pentru dialog. Se ştie că, încă de la începutul implicării sale în mişcarea ecumenică, de la prima conferinţă a Comisiei *Credinţă şi Constituţie* de la Lausanne din anul 1927, Biserica Ortodoxă a afirmat fără echivoc că principiul iconomiei nu poate fi aplicat pentru a se ajunge la *communio in sacris.*

[130] Ibid.
[131] Ibid.

[132] Ibid., p.50

Imediat după publicarea documentului despre *oikonomia ,* din anul 1971, cinci profesori de Teologie de la Atena au reacţionat virulent, arătându-şi preocuparea în privinţa recunoaşterii ca valide a Tainelor şi slujirii din alte biserici, prin aplicarea principiului iconomiei. Chiar dacă au spus că tainele din alte biserici sunt "incomplete", "desfigurate" sau "deficiente" în privinţa harului şi adevărului – totuşi, nu au spus că sunt total lipsite de prezenţa lui Dumnezeu – şi pot deveni complete numai cînd respectivele biserici intră în comuniune cu Biserica Ortodoxă.[133] Chiar dacă au fost şi opinii favorabile la adresa documentului în analiză, cele nefavorabile au dus la scoaterea principiului iconomiei de pe lista temelor viitorului Mare Sinod al Bisericii Ortodoxe. Prin aceasta s-a amânat o dezbatere majoră în cadrul Bisericii Ortodoxe despre statutul eclesial al altor biserici creştine, dar s-a şi evitat ca întreaga temă a ecumenismului să fie situată într-un context greşit, acela al discutării principiului iconomiei.

Limitele canonice ale Bisericii Ortodoxe salvează adevărul Revelaţiei dumnezeieşti, aşa cum a fost procalmat şi interpretat de Sfinţii Apostoli şi de Părinţii Biserici. Chiar dacă teologii ortodocşi susţin cu tărie, aşa cum este firesc, faptul că "Biserica cea una, sfântă, catolică (deplină) şi apostolică este descoperită deplin în viaţa sacramentală a Bisericii Ortodoxe, ei nu neagă că Dumnezeu lucrează pentru mântuirea lumii şi prin alte biserici creştine".[134] Prin urmare Botezul nostru este premisa mişcării ecumenice, este fundamentul eforturilor întreprinse pentru realizarea unităţii Bisericii, precum şi bază pentru „misiunea în unitate".

Pr.lect.dr.Nicolae Moşoiu
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Andrei Şaguna" din Sibiu

[133] E.Clapsis, op. cit., p.122
[134] Ibid., p.124

PRACTICĂ MISIONARĂ

Misiune şi evanghelizare in unitate, astazi*

Introducere

1.Mişcarea ecumenică îşi are originile în activitatea misionară, întrucât cercetarea contemporană pentru unitatea Bisericii a fost iniţiată în cadrul efortului misionar. Misionarii au fost printre primii care au căutat metode şi modalităţi de a mărturisi în unitate, recunoscând că scandalul diviziunilor creştine şi rivalităţile confesionale împiedică într-o mare măsură impactul mesajului lor.

2. Preocuparea pentru unitate în misiune şi evanghelizare s-a aflat în permanenţă pe agenda ecumenică, şi în special din anul 1961 când Consiliul Internaţional de Misiune a fuzionat cu Consiliul Ecumenic al Bisericilor. În acel context, Comisia de misiune şi evanghelizare mondială a publicat documentul: „Misiune şi Evanghelizare: O declaraţie ecumenică". Această declaraţie sintetiza într-un mod foarte clar o serie dintre cele mai importante aspecte şi faţete ale activităţii misionare, incluzând modalităţi diferite de înţelegere a acesteia şi fundamentele sale biblice şi teologice. Prin însuşirea acordurilor convenite în deceniul precedent şi prin oferirea unei perspective mai largi, documentul a tratat poziţiile ecumenice cu privire la misiune şi evanghelizare în contextul începutului anilor '80.

3.Declaraţia din 1982, aprobată de Comitetul Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor (CEB) , a fost primită călduros şi în mare măsură de către biserici. A fost folosită de agenţiile de misiune, de şcolile teologice, de comunităţile eclesiale locale şi de diferiţi creştini. Pe parcursul acestor decenii a facilitat apariţia a noi modalităţi de înţelegere a misiunii şi evanghelizării, a inspirat, a provocat şi a întărit dorinţa de a mărturisi în unitate. Această declaraţie a depăşit cu mult graniţele bisericilor membre CEB.

4. Din anul 1982 multe dintre realităţile lumii s-au schimbat şi odată

* Traducere după originalul în limba engleză: *Mission and Evangelism in Unity* Today, publicat în vol. : **You are the Light of the World, Statements on Mission by the World Council of Churches 1980-2005**, WCC Publications, Geneva, 2005pp.62-89. Text adoptat de Comisia pentru misiune mondială şi evanghelizare, la întrunirea sa din Morges, Elvetia, aprilie 2000, ca document de studiu şi reflecţie pentru biserici şi pentru toţi cei interesaţi. Semnatarul acestei traduceri a participat la întrunire în calitate de membru ales al Comisiei, contribuind la elaborarea şi adoptarea versiunii finale.

cu acestea şi bisericile au început să se confrunte cu noi provocări misionare. Sub egida CEB s-au ţinut două conferinţe mondiale de misiune în San Antonio, SUA (1989), şi în Salvador, Brazilia (1996). De asemenea, probleme importante de misiune au fost ridicate şi în cadrul celei de-a şaptea Adunări a CEB care s-a ţinut în Australia, la Canberra în anul 1991. În contextul noii situaţii din lume şi a recentelor perspective şi studii de misiologie, o parte dintre bisericile membre ale CEB au cerut să fie elaborată o nouă declaraţie cu privire la misiune şi evanghelizare pentru a ajuta bisericile să răspundă împreună printr-o practică misionară adecvată şi semnificativă.

5. Ca răspuns la aceste cereri, Comisia Unităţii II (Unit II) a CEB a hotărât să-şi asume dezvoltarea unei noi declaraţii care să ajute creştinii şi bisericile la îndeplinirea sarcinii lor de a face misiune şi a evangheliza în unitate la trecerea în noul mileniu. Prezentul document este oferit în speranţa că va stimula reflecţia cu privire la natura, conţinutul şi implicaţiile Evangheliei lui Iisus Hristos în contextele diferite şi totuşi inter-conectate ale vieţii şi fidelei lor mărturisiri a Evangheliei, cu scopul ca toţi oamenii de pretutindeni să aibă ocazia să asculte şi să creadă .

6. Prezentul document nu înlocuieşte declaraţia din 1982; nici nu promovează o teologie a misiunii diferită de cea care a fost aprobată în mod ecumenic în acea declaraţie. Acesta are o identitate proprie. *Încearcă să accentueze din nou angajamentul bisericilor pentru misiune şi evanghelizare în unitate în contextul provocărilor cu care se confruntă astăzi.*

7. ***Folosirea terminologiei***. Pentru unii creştini şi pentru unele Biserici termenii „misiune" şi „evanghelizare", deşi înrudiţi, sunt percepuţi şi folosiţi diferit; pentru alţii cei doi termeni sunt virtual identici atât din punct de vedere al înţelesului cât şi al conţinutului. În documentul de faţă, cei doi termeni sunt folosiţi cu unele diferenţieri.

a) Termenul „misiune" are o accepţiune holistică : proclamarea şi împărtăşirea veştii celei bune a Evangheliei prin cuvânt (*kerygma*), faptă (*diakonia*), rugăciune şi cult (*leiturgia*), şi prin mărturisirea zilnică a vieţii creştine (*martyria*); învăţarea ca mod de creştere şi întărire a oamenilor în relaţia lor cu Dumnezeu şi între ei; şi tămăduirea ca integritate şi reconciliere spre a se realiza *koinonia* – comuniunea cu Dumnezeu, comuniunea cu oamenii şi comuniunea cu întrega creaţie.

b) Cuvântul „evanghelizare", chiar dacă nu exclude diferitele dimensiuni ale misiunii, se axează pe o propovăduire explicită şi intenţionată a Evangheliei, incluzând chemarea la convertire personală, la o nouă viaţă în Hristos şi la condiţia de ucenic.

8. Expresia „misiune în unitate" se referă la căutarea căilor de a

mărturisi împreună în unitate şi colaborare – în pofida diferitelor eclesiologii – în contextul provocărilor din ce în ce mai mari cu care se confruntă Bisericile din toată lumea în zilele noastre „astfel încât lumea să creadă" (Ioan 17, 21), evitându-se orice formă de rivalitate confesională sau competiţie. Aceasta nu implică o eclesiologie nerealistă a unei supra-biserici; nici nu neagă relaţia intrinsecă dintre misiune şi eclesiologie.

A. Misiune şi evanghelizare în unitate : imperativ şi vocaţie

9.Misiunea ocupă un loc central în credinţa şi teologia creştină. Nu este o opţiune, ci mai degrabă o chemare existenţială şi o vocaţie. Misiunea este constitutivă şi condiţionează însăşi esenţa Bisericii şi a tuturor creştinilor.

10. Dumnezeul revelat în Sf.Scriptură nu este static, ci mai degrabă relaţional şi misionar: un Dumnezeu care S-a manifestat întotdeauna ca Domn al istoriei, conducându-Şi poporul spre plenitudinea vieţii prin intermediul legămintelor, al Legii, şi al profeţilor care transmiteau voia lui Dumnezeu şi tâlcuiau semnele timpurilor; un Dumnezeu care a venit în lume prin Fiul Său întrupat, Domnul nostru Iisus Hristos, Care luând trup autentic omenesc, a împărtăşit condiţia noastră omenească şi a devenit unul dintre noi, a murit pe cruce şi a înviat din morţi; un Dumnezeu, Care cu împreună-lucrarea Duhului Sfânt, iubeşte, providenţiază şi susţine umanitatea şi întreaga creaţie, conducându-le spre mântuire şi transfigurare.

11. Misiunea lui Dumnezeu (*missio Dei)* nu are nici limite, nici graniţe; ea s-a adresat şi a fost pusă în lucrare pentru întrega umanitate şi pentru întrega creaţie, de-a lungul istoriei. Pildele lui Iisus despre samarineanul milostiv şi despre oi şi capre, ca şi dialogul cu femeia siro-feniciană sunt relevante în acest sens. Apologeţii Bisericii din primele veacuri , pe fondul dialogului cu oamenii din timpul lor, au continuat să dezvolte această idee. Bazându-se pe primul capitol din evanghelia după Sf. Apostol Ioan, ei explicau că Logosul (Cuvântul), Fiul lui Dumnezeu co-etern şi consubstanţial , a fost şi este prezent împreună cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt în toate lucrările lui Dumnezeu, şi că prin Cuvânt a fost creată lumea: Dumnezeu a vorbit şi „Duhul Sfânt se purta pe deasupra apelor" (Facere1,2). În Duhul Sfânt, spuneau ei, Dumnezeu a vorbit clar şi explicit prin Cuvânt nu numai profeţilor din Vechiul Testament dar, de asemenea (deşi într-un mod diferit), oamenilor aparţinând altor naţiuni şi religii. La plinirea vremii (Gal. 4,4), acelaşi Cuvânt „ S-a făcut trup şi a locuit printre noi" (In. 1,14), venind "întru ale Sale"(In.1,11).

12. De aceea este importantă o abordare trinitară a *missio Dei*. Pe de o parte, aceasta promovează o înţelegere mai inclusivă a prezenţei şi a

lucrării lui Dumnezeu în întreaga lume şi printre toţi oamenii, implicând faptul că semnele prezenţei lui Dumnezeu pot şi trebuie să fie identificate, afirmate şi înfăptuite chiar şi în cele mai neaşteptate locuri. Pe de altă parte, afirmând clar că Tatăl şi Duhul Sfânt sunt în toate situaţiile prezenţi şi lucrează împreună cu Cuvântul, tentaţia de a separa prezenţa lui Dumnezeu-Tatăl sau a Duhului Sfânt de Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, va fi evitată.

13. Misiunea lui Dumnezeu (*missio Dei*) este sursa şi baza pentru misiunea Bisericii, trupul lui Hristos. Prin Hristos în Duhul Sfânt, Dumnezeu Se sălăşuieşte în Biserică, întărindu-i şi încurajându-i pe membrii ei. Astfel misiunea devine pentru creştini o obligaţie urgentă de ordin interior, chiar un test relevant şi un criteriu pentru viaţa autentică în Hristos, avându-şi rădăcinile în exigenţele profunde ale iubirii lui Hristos, de a-i invita şi pe alţii să se împărtăşească de plenitudinea vieţii pe care Iisus a venit să o aducă (In. 10,10). Astfel, participarea la misiunea lui Dumnezeu ar trebui să fie un lucru firesc pentru toţi creştinii şi pentru toate bisericile, nu numai pentru anumite persoane sau grupuri specializate. Sfântul Duh îi transformă pe creştini în mărturisitori vii, curajoşi şi îndrăzneţi (cf.F.Ap.1,8). "Nu putem să nu vorbim despre cele ce am văzut şi auzit" (F.Ap.4,20) a fost răspunsul dat de Sf.Ap.Petru şi Ioan, atunci când li s-a interzis să mai vorbească despre Iisus; sau, potrivit cuvintelor Sf. Ap. Pavel : „ Dacă eu binevestesc Evanghelia, nu am de ce să mă laud; fiindcă asupra mea stă trebuinţa. Că vai mie dacă nu voi binevesti !" (I Cor. 9,16).

14. Prin *metanoia* creştinii sunt chemaţi „să aibă mintea lui Hristos" (I Cor 2,16), să fie agenţi ai misiunii lui Dumnezeu în lume (Mt. 28,19-20; Mc 16,15), să recunoască semnele prezenţei lui Dumnezeu, afirmându-le şi promovându-le prin mărturisirea şi cooperarea cu toţi oamenii de bine şi să fie împreună-lucrători cu Dumnezeu (I Cor 4,1) pentru transfigurarea întregii creaţii. Astfel, ţinta misiunii este „reconcilierea umanităţii şi reînnoirea creaţiei", iar „imaginea lui Dumnezeu Care uneşte toate lucrurile în Hristos este forţa motrice a existenţei şi a împărtăşirii sale".[1] „Biserica este trimisă în lume să cheme oamenii şi neamurile la pocăinţă, să anunţe iertarea păcatelor şi un nou început în relaţiile cu Dumnezeu şi cu semenii prin Iisus Hristos."[2]

15. Misiunea Bisericii, prin puterea Duhului Sfânt, este aceea de a-i chema pe oameni la comuniunea cu Dumnezeu, între ei şi cu întreaga creaţie. Realizând acest deziderat, Biserica trebuie să respecte relaţia intrinsecă şi inseparabilă dintre misiune şi unitate. Biserica are responsabilitatea să dea dovadă de acea unitate pentru care Iisus S-a rugat

[1] Cf. Signs of the Spirit — Official Report of the Seventh Assembly, ed. Michael Kinnamon, Geneva, WCC, 1991, p.100.
[2] **Mission and Evangelism: An Ecumenical Affirmation**, Geneva, WCC, 1982, p.1.

pentru poporul Său: „pentru ca toţi să fie una ... astfel încât lumea să creadă” (In.17,21). Această convingere trebuie propovăduită şi mărturisită în comunitatea în care oamenii sunt invitaţi.

16. Misiunea în felul lui Hristos este *holistică*, deoarece întreaga persoană şi totalitatea vieţii sunt inseparabile, în planul de mântuire al lui Dumnezeu, împlinit în Iisus Hristos. Este *locală* – „responsabilitatea principală pentru misiune, acolo unde există o biserică locală, îi revine acelei biserici în locul ei propriu”. De asemenea, misiunea este *universală,* adică, pentru toţi oamenii, dincolo de diferenţelele de rasă, castă, gen, cultură, naţiune - până “la marginile pământului”, sub toate aspectele (cf. F.Ap.1,8; Mc. 16,15; Lc 24,47).[3]

17. ”Privilegiul caracteristic tuturor bisericilor implicate în misiunea plenară a lui Dumnezeu este acela de a spune istoria [lui Iisus Hristos].”[4] Evanghelizarea include explicarea Evangheliei – “ … şi’ ntodeauna fiţi gata să răspundeţi oricui vă cere socoteală despre nădejdea voastră”(1 Pt 3,15) – şi de asemenea o chemare la credinţa în Dumnezeu Unul în Treime , o chemare de a deveni ucenicul lui Hristos şi apartenenţa la comunitatea unei biserici locale existente. „Propovăduirea lui Iisus Hristos presupune un răspuns personal. Cuvântul Cel Viu al lui Dumnezeu nu este niciodată extern, lipsit de o relaţie personală, despărţit, ci întotdeauna cheamă la o convertire personală şi la o comuniune relaţională. O astfel de convertire este mai mult decât o însuşire a unui mesaj: este un legământ cu Iisus Hristos, prin care noi trăim moartea şi învierea Lui într-un mod cât se poate de vizibil şi tangibil. Cel care începe cu un legământ personal trebuie totuşi să intre imediat în legătură cu alţi membri ai trupului lui Hristos, cu comunitatea mărturisitoare locală.”[5]

B.Contextul misionar actual : curente contemporane

18. O faţetă majoră a contextului contemporan al misiunii este aceea a ***globalizării*** – un fenomen relativ recent aflat în relaţie cu dezvoltări economice, schimbări în mijloacele de comunicare mondială, având ca rezultat impunerea unei noi monoculturi şi a unui set de valori asociat acesteia din urmă, majorităţii societăţilor umane. Se înţelege că aceste tendinţe nu sunt cu totul noi; însă schimbările politice de la sfârşitul anilor

[3] **Towards Common Witness: A Call to Adopt Responsible Relationships in Mission and to Renounce Proselytism**, WCC, Geneva, 1997, pp.4-5.

[4] Called to One Hope — The Gospel in Diverse Cultures, official report of the Conference on World Mission and Evangelism, Salvador, Brazil, 1996, ed. Christopher Duraisingh, Geneva, WCC, 1998, p.62.

[5] **Proclaiming Christ Today, report of an Orthodox-Evangelical consultation, Alexandria, Egypt, 1995,** ed. Huibert van Beek and Georges Lemopoulos, Geneva, WCC, 1995, p.13.

’80 le permite acestora să influenţeze întreaga lume nestânjenite de vreo altă putere mondială egală.

19. Unul din aspectele cruciale ale globalizării este creşterea liberalizării economiei, caracterizată printr-un flux nelimitat de capital în toată lumea cu scopul dobândirii profitului maxim într-o perioadă scurtă de timp. Aceste tranzacţii financiare îşi au propriile lor reguli, de cele mai multe ori însă fără nici o legătură cu producţia reală de bunuri sau servicii. Acestea au efecte imprevizibile şi afectează economiile naţionale, lăsând practic guvernele şi instituţiile naţionale fără nici o posibilitate de a le influenţa. În acest sens, globalizarea este o provocare şi o ameninţare la adresa însuşi fundamentului societăţii umane.

20. După prăbuşirea sistemului comunist, piaţa liberă a devenit singurul sistem funcţional monopolizant. Economia a devenit criteriul major pentru relaţiile interumane. Întreaga sferă a realităţilor sociale din zilele noastre, inclusiv fiinţele umane, este definită şi împărţită în categorii financiare şi economice. Pe piaţa mondială, oamenii sunt importanţi atâta timp cât sunt consumatori. Numai cei mai puternici şi cu o capacitate de competiţie mai mare supravieţuiesc. Aceia care nu prezintă nici o valoare pentru piaţă – adică oamenii săraci, bolnavi, şomeri, cei incapabili să muncească – sunt pur şi simplu împinşi la periferia societăţii. Excluderea, alături de violenţa structurală, spirituală şi fizică, a atins cote intolerabile în multe părţi ale lumii. Impactul globalizării asupra ţărilor şi regiunilor numite în curs de dezvoltare constituie o problemă de viaţă şi de moarte: luarea de măsuri pentru asigurarea celor mai elementare nevoi umane, cum ar fi adăpostul, îngrijirea medicală, hrana şi educaţia pentru cei mai săraci oameni, este mai deficitară decât a fost în urmă cu treizeci de ani. Aceasta a condus la creşterea „emigrării economice” a muncitorilor, a oamenilor de la ţară şi a populaţiilor indigene, în căutarea de locuri de muncă sau în urma evacuării lor din ţinuturile de baştină.

21. Printre consecinţele acestei tendinţe se numără şi aceea a creşterii degradării mediului înconjurător. În multe locuri, natura este expoatată în mod sălbatic, având ca rezultat crize ecologice şi dezastre naturale care ameninţă chiar continuarea vieţii pe planeta noastră.

22. Un al doilea aspect al globalizăii vizează noua tehnologie informatională şi cu posibilităţile comunicării în masă, a căror dezvoltare şi creştere rapidă transformă relaţiile umane şi sociale. La o primă vedere, s-ar părea că vechiul vis de a uni lumea devine în sfârşit o realitate. Globul pământesc pare că devine din ce în ce mai mic. Oamenii din toate părţile lumii pot şi chiar beneficiază de pe urma noilor dezvoltări tehnologice. Intercomunicarea creşte din ce în ce mai mult. Descoperirile recente din ştiinţă şi medicină pot fi comunicate imediat în toată lumea. Noile mijloace

ale comunicării electronice pot fi folosite în scopul progresului omenesc, pentru a crea o lume mai transparentă şi mai deschisă, pentru difuzarea informaţiei cu privire la abuzurile exercitate asupra drepturilor omului şi despre crimele dictatorilor. Ele permit mişcărilor populare şi bisericilor din toată lumea să creeze o relaţie între ele mult mai eficientă. Dar sunt folosite de asemenea şi de grupări rasiste şi criminale şi, în special, de aceia care în câteva secunde transferă milioane de dolari oriunde cred că pot obţine un profit mai mare. Cei care nu au acces la aceste noi reţele de comunicare suferă de o nouă excludere.

23. Prin intermediul procesului de globalizare, valorile ***post-modernismului***, înrădăcinate în culturile occidentale se răspândesc rapid în toată lumea. Chiar identităţile oamenilor se află în pericolul de a fi dizolvate sau slăbite în acest amalgam al atât de ispititoarei şi atractivei mono-culturi împreună cu noul ei set de valori. Insuşi conceptul de naţionalitate este pus în mare pericol. Individualismul este preferat vieţii în comunitate. Valorile tradiţionale care iniţial erau trăite ca valori publice, astăzi sunt respectate în mod privat. Până şi religia este tratată ca o problemă individuală. Experienţa personală ia locul raţiunii, a cunoaşterii şi a înţelegerii. Oamenii preferă astăzi mai mult informaţiile provenite prin intermediul mijloacelor vizuale decât al cuvintelor, având un impact mult mai mare prin publicitate, prin promovarea şi comunicarea „adevărurilor" şi a bunurilor. Importanţa momentului de faţă este subliniată; trecutul şi viitorul nu contează de fapt. Oamenii sunt determinaţi să creadă că ei sunt stăpânii propriilor lor vieţi şi ca atare sunt liberi să aleagă ceea ce li se potriveşte mai bine.

24. Extinderea mono-culturii nu afectează deocamdată întreaga lume în aceeaşi măsură. Oamenii cei mai influenţaţi de noile tendinţe culturale sunt aceia care participă la economia de piaţă, în special aceia din centrele de putere din fiecare ţară şi zonă. Nu se poate prezice în ce măsură vor interacţiona valorile post-modernismului cu diferitele culturi umane. A crescut rezistenţa împotriva acestei subtile noi forme de imperialism, din partea organizaţiilor de la bază (*grassroots*) şi comunităţilor, populaţiilor indigene, bisericilor celor săraci şi culturilor înrădăcinate în concepţii religioase puternice.

25. Forţele centripete ale globalizării sunt însoţite de forţele centrifuge ale ***fragmentării***, care sunt resimţite din ce în ce mai acut. Această divizare este experimentată la nivel personal, naţional şi internaţional. Modelele familiale tradiţionale se prăbuşesc. Divorţurile au atins o rată fără precedent şi numărul familiilor mono-parentale creşte în multe locuri. La nivel naţional, în golul creat de căderea regimurilor totalitare din estul Europei şi ramificaţiile acestei căderi în tot restul lumii, au apărut frământări, tensiuni şi împărţiri atât între, cât şi în cadrul unităţilor

statale oarecum artificiale, care au luat fiinţă în perioada de dinainte de 1989. Noi state au apărut urmând liniile de demarcaţie etnice sau tribale. Oameni care au locuit împreună generaţii de-a rândul nu se mai pot suporta unii pe alţii. Identităţile etnice şi culturale sunt folosite pentru a exercita presiuni asupra altor identităţi. „Purificarea etnică" şi masacrele în masă au loc în multe părţi ale lumii, producând o suferinţă imensă, sporind ura şi pregătind terenul pentru alte forme de violenţă îndreptate împotriva omenirii şi creaţiei.

26. Contextul contemporan al misiunii include şi ***curente în interiorul bisericilor***. În multe părţi ale lumii numărul bisericilor creşte în mod impresionant. Acest lucru este adevărat cu privire la biserici – incluzând aşa-numitele biserici de primă importanţă – în comunităţi defavorizate, la biserici penticostale sau la cele africane, precum şi la mişcări de reînnoire harismatică, în mod special dar nu exclusiv în Sud. Chiar şi în ţările mai dezvoltate, unde post-modernismul influenţează atitudinile şi credinţele, se încearcă modalităţi noi de „a fi biserică" în privinţa vieţii în comunitate şi a cultului. Şi un număr mare de mişcări puternice misionare care ajung şi în alte părţi ale lumii, îşi au originea în Sud.

27. Unele dintre aceste biserici se străduiesc să mărturisească holistic Evanghelia. Într-adevăr, mediul puternic concurenţial al pieţei libere determină multe biserici şi mişcări para – eclesiale să perceapă misiunea ca pe un efort de a atrage şi de a recruta noi „clienţi", păstrându-i însă şi pe cei vechi. Programele şi învăţăturile lor sunt prezentate ca „produse religioase", care pot fi atrăgătoare pentru potenţialii noi membri. Ei evaluează succesul misiunii lor în raport cu creşterea, cu numărul de convertiţi sau cu noile biserici întemeiate. Din nefericire, de cele mai multe ori „noii lor membrii" aparţinuseră altor biserici. Prozelitismul (adevărată competiţie şi „furt de oi") este una din cele mai acute probleme contemporane cu care se confruntă bisericile.

28. După atâtea decenii de dialog ecumenic şi convieţuire, asistăm astăzi la o paradoxală renaştere a confesionalismului, legat cu siguranţă de procesul de fragmentare. Denominaţiunile sunt semne ale bogăţiei de harisme şi daruri spirituale existente în casa lui Dumnezeu, atunci când contribuie la o mai bună înţelegere comună a Evangheliei şi a misiunii Bisericii în procesul ajungerii la unitate. Însă multe biserici par să fie mai preocupate cu afirmarea şi întărirea propriilor lor identităţi confesionale decât să participe la eforturile ecumenice. Unii preferă să-şi desfăşoare munca misionară şi diaconală singuri, independent sau chiar în competiţie cu alţii, iar numărul grupărilor creştine fundamentaliste şi anti-ecumenice par să crească.

29. Noi mişcări religioase de diferite feluri se răspândesc peste tot, recrutându-şi adepţii din cadrul familiilor creştine tradişionale, chiar şi din rândul membrilor activi. Bisericile şi învăţăturile lor sunt adesea atacate şi acuzate, în timp ce sunt promovate mesaje noi, moderne şi mai atractive.

30. Scurta descriere de mai sus a întregului context nu ia, desigur, în considerare variaţiile importante şi chiar accentele contrare din diferite regiuni şi situaţiile locale. Totuşi, aceasta este „lumea" în care bisericile sunt chemate să dea mărturie clară şi autentică despre Evanghelie şi să dezvolte alternative pentru viitor care să fie în concordanţă cu misiunea în modul lui Hristos .[6]

C. Paradigme misionare pentru timpurile noastre

31. Chemarea tuturor să participe la misiunea lui Dumnezeu pentru deplinătatea vieţii

32. Procesele de răspândire rapidă a globalizării, concretizate în economia sălbatică şi necontrolată a pieţei libere şi în tehnologia de vârf care reduc valoarea întregii realităţi la categorii financiare şi economice, confruntă misiunea Bisericii cu fenomenul crescând al dezumanizării. În contextele de sărăcie şi exploatare inumană aceasta este resimţită ca o luptă cotidiană pentru cele mai elementare necesităţi ale vieţii, chiar pentru viaţa însăşi. În alte contexte, pe fondul deznădejdii, al descurajării şi înstrăinării - trăite ca lipsă de sens în prezent şi lipsă de speranţă pentru viitor- rata sinuciderilor (în special în rândul tinerilor) creşte, iar apatia devine o modă. În toate aceste situaţii, Biserica este chemată să propovăduiască vestea cea bună a lui Iisus Hristos cu îndrăzneală şi să participe la misiunea lui Dumnezeu pentru deplinătatea vieţii. Aparţine misiunii Bisericii reafirmarea cu curaj şi perseverenţă valoarea unică şi eternă a fiecărei persoane umane ca fiind creată după chipul lui Dumnezeu Cel sfânt, puternic şi nemuritor.

33. Chiar în contexul unui reducţionism uman şi al unei captivităţi spirituale, există semne de căutare a sensului, a desăvârşirii şi a spiritualităţii. Este evidentă astăzi existenţa unui nou entuziasm misionar, întemeindu-se comunităţi creştine noi.

34. Pe de altă parte, sporirea noilor mişcări religioase şi căutarea mai ales de către tineri a experienţelor religioase devine o caracteristică a timpurilor noastre. Însă, adesea, astfel de căutări şi experienţele care le urmează au avut rezultate dureroase, deoarece spiritul care stăpâneşte contextul actual şi-a pus amprenta chiar şi pe încercările de a ajunge la o

[6] Unii dintre membrii Comisiei pentru Misiune şi Evanghelizare mondială şi-au exprimat îngrijorarea faţă de prezentare excesiv negativă a globalizării în această secţiune a documentul

spiritualitate care eliberează şi desăvârşeşte. Văzută prin prisma contemporană a experienţei şi împlinirii individuale, spiritualitatea este adesea înţeleasă ca un set de tehnici şi metode în vederea dezvoltării personale, sănătăţii integrale, clarităţii minţii, controlului simţurilor. Cu alte cuvinte, sursa împlinirii şi a unui sens nu este văzută în relaţie cu un Dumnezeu personal care este atât transcendent cât şi imanent, ci, mai degrabă, se află în încercarea de „a trezi" puterile dumnezeieşti care sunt deja prezente, deşi în stare latentă, în fiinţele omeneşti.

35. În faţa unor astfel de provocări, misiunea Bisericii este aceea de a răspunde nevoilor şi căutărilor oamenilor, ajutându-i să descopere soluţii şi direcţii adecvate pe baza Sf.Scripturi şi a experienţei Bisericii de-a lungul veacurilor. Este timpul să mărturisim prin cuvânt şi faptă că sursa vieţii, a sensului şi a împlinirii este Dumnezeu Unul în Treime revelat şi manifestat deplin în viaţa lui Iisus din Nazaret. Prin moartea Lui pe cruce, moartea a fost învinsă; iar prin Învierea Sa, sensul autentic precum şi scopul şi vocaţia ultimă a umanităţii a fost transformată în deplinătatea vieţii. De aceea, în viaţa creştină, asumarea propriei cruci – cu toate durerile pe care moartea omului vechi le implică – duce întotdeauna la o experiere fericită şi deplină a învierii ca fiinţă nouă (2Cor. 5,17). Din experienţele unui aşa mare "nor de martori" (Evr. 12,1) avute de-a lungul secolelor, rezultă în mod evident imperativul de a transmite mesajul că spiritualitatea creştină duce la o vindecare totală, la comunitate şi deplinătatea vieţii în relaţie cu Dumnezeu, cu ceilalţi oameni şi cu întreaga creaţie.

36. Prin urmare, religia, ca viaţă în Hristos şi conştiinţă a redescoperirii unei identităţi umane depline şi autentice, nu poate fi pur şi simplu o problemă privată. Mai degrabă, aceasta modelează întrega perspectivă, viziunea şi căile de raportare la ceilalţi. Creştinii nu pot duce vieţi duplicitare: viaţa religioasă şi viaţa în lume reprezintă o singură realitate. Viaţa însăşi ar trebui să fie o permanentă liturghie de relaţii iubitoare cu Dumnezeu, sursa vieţii, cu ceilalţi oameni şi cu întreaga creaţie. Astfel toate realităţile cu care oamenii se confruntă în viaţa de zi cu zi pot constitui subiecte de reflecţie teologică. Credinţa are tangenţă cu toate sferele vieţii - inclusiv cu dreptatea socială şi economică, politica, etica, biogenetica şi mediul înconjurător – şi din această perspectivă specifică face posibile răspunsuri potrivite şi profetice.

37. Din experienţa acumulată de-a lungul secolelor, Biserica este chemată şi ca să ofere modele concrete alternative la ideologia de consum a globalizării. Ea trebuie să opună tendinţei de dominare, puterea sa de a spune „de ajuns"; tendinţei de posesiune şi proprietate, asceza primilor creştini care se abţineau de la mâncare şi îşi împărţeau hrana şi bunurile lor cu nevoiaşii şi cu cei care nu aveau chiar nimic; tentaţiei puterii, vocea

profetică; tentaţiei de a propovădui un mesaj trunchiat şi parţial croit după preferinţele şi aşteptările oamenilor din zilele noastre, mesajul precis şi integral al Evangheliei – „întregii Biserici i se cere să transmită toată Evanghelia la toată lumea.”[7]

2. Chemarea la viaţa în comunitate

38. O altă mare provocare cu care se confruntă misiunea creştină în zilele noastre, în special în Nord, este individualismul, care pătrunde şi influenţează toate sferele vieţii. Individul pare să fie considerat ca singura normă a realităţii şi existenţei. Societatea şi comunitatea îşi pierd sensul şi valorile lor tradiţionale, istorice. Această tendinţă manifestată la nivelul relaţiilor dintre oameni afectează, de asemenea, şi modul tradiţional de înţelegere a relaţiei dintre creştini şi Biserică în procesul mântuirii. Mulţi concep mântuirea ca pe o problemă a fiecăruia cu Dumnezeu şi nu conştientizează rolul comunităţii de credinţă, Biserica. Ei pot afirma că au credinţă în Dumnezeu, însă pun la îndoială în mod accentuat, sau chiar neagă semnificaţia Bisericii ca instrument în relaţia cu Dumnezeu, cu ceilalţi oameni şi cu întreaga creaţie, ca de altfel şi ideea de mântuire în şi prin comunitate.

39. În faţa unei astfel de tendinţe, care afectează însăşi structura vieţii omeneşti în general şi a comunităţii creştine în particular, Biserica este chemată să propovăduiască voia şi planul lui Dumnezeu cu privire la lume. Fiind create după chipul lui Dumnezeu Cel Unul în Treime – care este în Sine o comuniunea de viaţă şi iubire – fiinţele omeneşti sunt prin firea lor relaţionale. Dimensiunea relaţională a vieţii omeneşti este o realitate ontologică dată. De aceea, orice antropologie autentică trebuie să fie relaţională şi comunitară.

40 Sfânta Treime, sursa şi chipul existenţei noastre, ne arată importanţa diversităţii, a alterităţii şi a relaţiilor intrinseci care duc la constituirea unei comunităţi. Membrii unei comunităţi sunt diferiţi, au daruri diferite, funcţii, puteri şi slăbiciuni (dacă toţi membrii ar fi la fel, atunci nu ar mai putea fii constituit trupul (1 Cor 12)). De aceea existenţa unei comunităţi presupune diversitate şi alteritate. Acestea nu trebuie să fie nici în opoziţie, nici paralele, ci complementare.

41. Conferinţa care a avut loc în Salvador a pus în lumină importanţa faptului ca Evanghelia să reliefeze diferitele identităţi care constituie comunitatea. Aceste identităţi, fie că sunt naţionale, culturale, istorice sau religioase, sunt afirmate de Evanghelie atâta timp cât duc la realizarea relaţiei şi comuniunii. Identităţile care încearcă să-şi urmărească propriile

[7] **The Lausanne Covenant”**, 1974, para. 6

lor interese în detrimentul celorlalte – fapt manifestat prin xenofobie, „purificare etnică", rasism, intoleranţă religioasă şi fanatism – scindând şi distrugând *koinonia*, sunt negate şi respinse de aceeaşi Evanghelie.

42. O comunitate creştină autentică ar trebui să fie atât locală cât şi catolică [de la *kata holon*, care înseamnă „conform întregului" **n.tr.**]. Catolicitatea, ca semn al autenticităţii oricărei comunităţi creştine, este de fapt bazată pe diversitatea identităţilor locale aflate în comuniune complementară una cu cealaltă.

43. Astfel de afirmaţii teologice au implicaţii importante pentru practica misionară a Bisericii. De exemplu, conferinţa ţinută în Salvador, a abordat problema spiritualităţii indigene din cadrul relaţiei dintre Evanghelie şi culturi. Dacă Biserica este o *koinonia* de diversităţi convergente şi complementare, atunci este necesar să se caute căi prin care expresii ale teologiei creştine, forme ale liturghiei [cultului] şi spiritualităţii diferite de cele tradiţionale şi istorice să poată fi integrate şi încorporate în spectrul variat.

44. Din aceeaşi perspectivă apare problema comunităţii inclusive a femeilor şi bărbaţilor ca parteneri egali şi complementari în viaţa Bisericii. Recunoaşterea rolului pe care-l joacă femeile în misiunea Bisericii, aducând deplinătate şi integritate atât comunităţii umane cât şi celei bisericeşti, este o condiţie sine qua non. În acest scop, trebuie îndreptată atenţia către numeroasele exemplele din istoria Bisericii cu privire la propovăduirea, mărturisirea şi martiriul femeilor precum şi la sfintele care, datorită credincioşiei lor în propovăduirea Evangheliei, sunt cinstite ca fiind „întocmai cu apostolii".

45. În virtutea recunoaşterii faptului că misiunea trebuie să înceapă cu ascultarea şi studierea mai degrabă decât cu predicarea, învăţarea şi propovăduirea, este necesară o nouă abordare cu privire la creşterea numărului de „religii implicite" în cadrul multor societăţi. Mulţi oameni mărturisesc cu fermitate credinţa în Dumnezeu, dar au o relaţie irelevantă sau chiar nici o relaţie cu Biserica. Unii practică acasă propria lor formă de „liturghie" şi devoţiune. Astfel de practici au fost adesea privite de Biserică ca simple tradiţii, folclor sau chiar superstiţii. Poate că aceste manifestări pot fi considerate ca un fel de căutare sinceră a lui Dumnezeu cel viu, a deplinătăţii vieţii şi a sensului – oricât de diferite ar fi de cultul unei comunităţi eclesiale locale – şi pot deveni o bază pe care să se construiască şi să se mărturisească cu dragoste mesajul Evangheliei.

3. Chemaţi să integrăm Evanghelia în interiorul fiecărei culturi

46. „Cultura modelează glasul uman care răspunde glasului lui

Hristos", s-a spus la Conferinţa de la Bangkok din 1973. Dezvoltările recente au aşezat din nou pe agenda misiunii relaţia inseparabilă dintre Evanghelie şi culturile umane. La Adunarea generală a CEB de la Canberra (1991) şi în alte cercuri au existat discuţii aprinse cu privire la teologiile inculturalizării şi la încercările de interpretare a Evangheliei în forme foarte diferite de tradiţiile unora dintre bisericile istorice. Experienţele din timpul deceniului ecumenic "Bisericile în solidaritate cu femeile" au demonstrat cum culturile au fost folosite de multe ori în mod greşit, în scopuri politice, devenind opresive. În timpul anilor '90, lumea a fost martora unei afirmări crescânde a identităţilor locale, deseori ajungându-se la conflicte violente şi la persecutarea pe baze etnice şi culturale, uneori cu o susţinere directă sau indirectă din partea creştinilor şi a bisericilor. Un asemenea context impune ca reflecţia misiologică să se ocupe din nou de provocarea pe care o reprezintă inculturaţia.

47. Conferinţa de la Salvador a afirmat cu tărie că „ omul nu poate exista fără să participe la cultură, pentru că identitatea se formează prin cultură."[8] Cultura este interpretată atât ca rezultat al harului lui Dumnezeu, dar şi ca expresie a creativităţii umane. În orice context existent, trebuie accentuat faptul că în ea însăşi cultura nu este nici bună nici rea, ci virtual poate fi şi într-un fel şi în celălalt – este deci ambiguă.

48. În discuţii ecumenice recente, cultura a fost înţeleasă într-un sens foarte larg, ca incluzând toate aspectele efortului uman. „Fiecare comunitate are o cultură – prin care se înţelege totalitatea aspectelor din care este constituită viaţa ei, tot ceea ce este necesar pentru stabilirea de relaţii între membrii ei, şi relaţiile ei cu Dumnezeu şi cu mediul înconjurător."[9] Acest lucru înseamnă că religia este parte a culturii, deseori se află în inima ei. Nu se poate vorbi despre culturi fără să includem credinţele religioase şi sistemele de valori ale unui popor.

49. Misiunea lui Dumnezeu a fost revelată, ca având calitatea concreteţii. Deci misiunea în modul lui Hristos nu poate fi inclusă decât într-un anume context, răspunzând concret la provocările de acolo. Prin urmare Evanghelia este şi trebuie să fie „traductibilă". În orice situaţie, mărturia bisericilor despre Hristos trebuie inclusă în cultura locală, aşa încât comunităţile de credinţă care au trecut printr-un proces autentic de inculturaţie să se poată dezvolta. Desigur, toate culturile pot exprima dragostea lui Dumnezeu şi nici o cultură nu are dreptul să se considere pe sine norma exclusivă pentru relaţia lui Dumnezeu cu oamenii.

50. Când Evanghelia interacţionează în mod autentic cu o cultură, se

[8] Raportul Conferintei din Salvador, p.31

[9] The San Antonio Report, official report of the Conference on World Mission and Evangelism, San Antonio, USA, 1989, ed. Frederick R. Wilson, Geneva, WCC, 1990, p.43.

înrădăcinează în acea cultură şi dezvăluie semnificaţia biblică şi teologică pentru timpul şi locul respectiv. Evanghelia va confirma unele aspecte ale unei culturi, dar va şi provoca, critica şi transforma altele. Prin asemenea procese, culturile pot fi transfiguratete şi devin purtătoare ale Evangheliei. În acelaşi timp, culturile hrănesc, iluminează, îmbogăţesc şi provoacă înţelegerea Evangheliei.

51. Evanghelia pune sub semnul întrebării aspectele culturii care produc sau perpetuează nedreptatea, suprimă drepturile omului sau obstrucţionează o relaţie susţinută cu creaţia. Acum este nevoie să trecem dincolo de anumite teologii ale inculturaţiei. Identitatea culturală şi etnică este un dar de la Dumnezeu, dar nu trebuie folosit pentru a respinge sau opresa alte identităţi. Identitatea nu ar trebui definită în opoziţie, în competiţie sau ca frică faţă de alţii, ci mai curând în complementaritate. „Evanghelia reconciliază şi uneşte oameni care aparţin tuturor identităţilor într-o nouă comunitate în care prima şi cea mai importantă identitate este identitatea în Iisus Hristos (Gal 3,28)." [10]

52. Dezbaterea asupra relaţiei dintre Evanghelie şi culturi are o semnificaţie specifică pentru populaţiile indigene, care au suferit mult în urma eforturilor misionare şi a cuceririlor coloniale, în cursul cărora culturile şi religiile lor au fost descrise cel mai adesea ca „păgâne", ca având nevoie de Evanghelie şi „civilizaţie". Mai târziu, terminologia s-a schimbat, dar popoarele indigene erau în continuare considerate a fi „obiecte" ale asistenţei bisericilor", sau ca „săraci" care aveau nevoie de ajutor economic şi de dezvoltare. În teologiile mai recente, care au afirmat „preferinţa lui Dumnezeu pentru săraci", cei marginalizaţi au fost consideraţi ca fiind purtătorii – adică, actorii – unei noi mişcări misionare de la aşa-numita periferie către centru. Dar aceste teologii încă funcţionau pe baza categoriilor socio-economice, neluând în seamă moştenirea religioasă a oamenilor. Acum, indigenii provoacă Bisericile să recunoască bogăţia culturii şi spiritualităţii lor, care accentuează interconexiunea şi reciprocitatea cu întreaga creaţie. Ei cer Bisericilor să lucreze într-un parteneriat real cu ele, făcând misiune împreună ca egali, în împărtăşire reciprocă.

53. În orice cultură, mesajul lui Hristos trebuie proclamat în limba şi simbolurile adaptate la acea cultură şi în moduri care sunt relevante pentru experienţa de viaţă a acelor oameni. Există diferite posibilităţi de abordare a evanghelizării adaptate din punct de vedere cultural. Pentru unii oameni şi biserici, o asemenea mărturie este implicită când Bisericile săvârşesc Sf. Liturghie cu regularitate, incluzând în ea, unde este potrivit, unele simboluri

[10] Raportul Conferintei din Salvador,p.46

culturale locale. Alţii sugerează că „un mod nesupărător de a intra în contact cu comunităţi aparţinătoare altor culturi este acela al simplei « prezenţe». Un prim efort este făcut pentru a cunoaşte şi a înţelege oamenii din acea comunitate, şi pentru ca în mod sincer să fie ascultaţi, şi să se înveţe de la ei ... La momentul potrivit, oamenii pot fi invitaţi să participe la propoveduirea Evangheliei."[11] În unele cazuri, Evanghelia poate fi cel mai bine împărtăşită prin solidaritate fără a fi nevoie de cuvinte, sau poate fi descoperită printr-un stil de viaţă cu adevărat duhovnicesc. În contexte care sunt ostile proclamării Evangheliei, mărturisirea poate avea loc prin oferirea „unui «loc sigur» pentru ca spiritualitatea să germineze, unde se poate face cunoscută istoria lui Iisus."[12] Alţii insistă ca în cele mai multe contexte să se recurgă la mărturia explicită – deoarece nu există nici un substitut pentru predicarea cuvântului, trebuind să fie urmate diferitele imbolduri şi stimulente conferite de Duhul Sfânt.

54. O atenţie deosebită ar trebui întotdeauna acordată unei abordări holistice şi echilibrate a practicii misionare; este necesar să se evite tentaţia de a accentua un anumit aspect şi de a se ignora altele. Evanghelizarea autentică ar trebui să includă mereu atât mărturisirea, cât şi slujirea iubitoare necondiţionată. Aşa cum se afirma la San Antonio: „«Evanghelia materială» şi «Evanghelia spirituală» trebuie să fie una, aşa cum a fost şi slujirea lui Iisus... Nu există evanghelizare fără solidaritate, nu există nici solidaritate creştină care să nu includă şi împărtăşirea mesajului despre venirea Împărăţiei lui Dumnezeu."[13]

55. Interacţiunile dinamice dintre Evanghelie şi culturi ridică în mod inevitabil problema sincretismului, deoarece fiecare etapă a inculturării Evangheliei are tangenţă cu credinţe, rituri, structuri ale comunităţii religioase. Termenul „sincretism" este înţeles diferit în cadrul bisericilor. Pentru unii, integritatea mesajului evanghelic este diminuat atunci când este legat de anumite elemente ale unui context în care este inculturat; ei înţeleg sincretismul ca pe o trădare a Evangheliei. Pentru alţii, în nici o cultură, nu poate exista o zidire creatoare a comunităţilor şi a teologiilor fără sincretism. Prin urmare se pune întrebarea dacă un anumit tip de inculturaţie ajută sau împiedică mărturisirea fidelă a Evangheliei în deplinătatea ei.

56. Diferenţele de interpretare sunt în relaţie cu înţelegerea termenului „evanghelie" şi cu lucrarea Duhului Sfânt în diferite culturi. Aceste probleme trebuie să fie tratate cu atenţie, de vreme ce foarte des acuzaţiile de sincretism reflectă şi augmentează dezechilibre de putere între biserici. Conferinţa de la Salvador semnala necesitatea unui cadru pentru

[11] Ibid,p.38
[12] Ibid.
[13] Raportul Conferintei din San Antonio, p.32

hermeneutica (teoria interpretării Evangheliei) interculturală. De asemenea a indicat nevoia de criterii pentru evaluarea, în dialogul cu alte biserici, oportunitatea unor expresii contextuale particulare ale Evanghelie. Astfel de criterii includ: „ credinţa în descoperirea de Sine a lui Dumnezeu în întreaga Sf. Scriptură; angajamentul pentru a avea un mod de viaţă şi de lucrare în concordanţă cu Împărăţia lui Dumnezeu; deschiderea faţă de învăţătura comuniunii sfinţilor în timp şi spaţiu; [şi] relevanţă faţă de context."[14]

4. Chemaţi la mărturisire şi dialog

57. Fenomenul pluralismului religios a devenit unul dintre cele mai serioase provocări ale misiunii creştine din acest secol. Mărturisirea în societăţile în care sunt mai multe religii a fost în mod tradiţional considerată o problemă în special pentru bisericile şi misionarii din Africa, Asia, Orientul Mijlociu şi din alte părţi ale lumii. Totuşi, în ultimii ani, prin migraţia crescândă, pluralismul religios a devenit o realitate mondială. În unele locuri creştinii se bucură de libertate şi trăiesc şi cooperează cu alţii într-un spirit de respect reciproc şi înţelegere. Însă în alte părţi există o tot mai mare intoleranţă religioasă.

58. În Europa şi în America de Nord (în mod tradiţional teritorii creştine), prezenţa într-un număr tot mai mare a celor de alte religii în comunităţile locale pune în dificultate activitaţile misionare ale bisericilor. Creştinii din societăţile multireligioase din punct de vedere istoric au dobândit de-a lungul secolelor experienţă pentru a trăi şi a mărturisi în asemenea contexte. Însă, chiar şi pentru ei apar noi provocări, în ceea ce priveşte modul în care angajamentul creştinilor pentru misiune şi evanghelizare poate fi afirmat cu credincioşie faţă de Evanghelie, arătându-se în acelaşi timp dragoste şi respect faţă de ceilalţi.

59. Astfel de provocări ridică inevitabil şi probleme teologice privind felul mărturisirii printre cei cu alte convingeri religioase, în relaţie cu natura mântuirii însăşi. Există un consens minim pe această temă în mişcarea ecumenică. La conferinţele de misiune din San Antonio şi Salvador, situaţia aceasta a fost rezumată prin următoarele afirmaţii: „Nu putem indica nici o altă cale de mântuire decât cea prin Iisus Hristos; în acelaşi timp, nu putem pune limite puterii mântuitoare a lui Dumnezeu."[15] Există o tensiune între aceste două declaraţii, o tensiune care nu a fost încă rezolvată.

60. Printre cei angajaţi în misiune, există o recunoaştere crescândă (chiar dacă nu unanimă) a faptului că Dumnezeu lucrează în afara bisericilor

[14] Raportul Conferintei din Salvador , p.67
[15] Ibid., p.62, cit.din raportul Conferintei din San Antonio p.32

– deşi este imposibil de definit *modul* exact în care lucrează Dumnezeu în oricare comunitate religioasă. Dar cei aflaţi în misiune descoperă într-adevăr „licăriri" ale prezenţei şi lucrării lui Dumnezeu printre oamenii cu alte tradiţii religioase. Experienţa contemporană întâlneşte tradiţia veche: teologii creştini vechi, cum ar fi Iustin Martirul, vorbesc despre „seminţele Cuvântului" în cadrul culturilor lumii; alţii, cum ar fi Eusebiu din Cezareea, au folosit expresia „pregătirea evanghelică", de care s-a amintit şi în enciclica papei Paul al VI-lea despre evanghelizare, ca şi în textele de la Salvador.

61. De aici rezultă o problemă deschisă care cere în continuare reflecţie şi participare din partea creştinilor aflaţi în misiune, este vorba de discernerea semnelor prezenţei Duhului Sfânt printre oameni de alte credinţe sau fără nici o credinţă. Conferinţa de la Salvador a sugerat astfel de semne atunci când a accentuat exprimarea dragostei, valori cum ar fi smerenia, deschiderea către Dumnezeu şi către alţii, ca şi angajamentul pentru justiţie, solidaritate şi mijloace non-violente de rezolvare a conflictelor. Textul din Galateni 5,22-23, care vorbeşte despre roadele Duhului, a fost citat ca un îndrumar util în vederea acestei discerneri.

62. În misiune există spaţiu atât pentru proclamarea Evangheliei lui Iisus Hristos, cât şi pentru dialogul cu persoanele de alte credinţe. Accentul diferă în funcţie de circumstanţe şi de harismele creştinilor manifestate în anumite situaţii. Mulţi susţin, însă, că singurul mod potrivit de a trăi în comuniune este dialogul. Reafirmând mandatul evanghelic al creştinilor, conferinţa de la San Antonio a arătat că „ slujirea noastră de a mărturisi celor de alte credinţe presupune *prezenţa* între ei, *sensibilitatea* faţă de cele mai adânci angajamente şi experienţe religioase ale lor, *dorinţa* de a fi slujitorii lor din dragoste pentru Hristos, *recunoaşterea* a ceea ce Dumnezeu a făcut şi face în mijlocul lor, şi dragoste pentru ei... . Suntem chemaţi să fim *mărturie* pentru alţii, nu judecători ai lor."[16] Dacă se face misiune în modul lui Hristos, atunci nu poate exista evanghelizare fără deschidere către alţii şi fără a fi pregătiţi să-I descoperim prezenţa, chiar şi acolo unde nu ar fi de aşteptat.

63. Pe de altă parte, nu există dialog real dacă identităţile şi credinţele religioase ale partenerilor nu sunt clar exprimate. În acest sens, se poate afirma că mărturisirea precede dialogul. A vorbi despre evanghelizare înseamnă a accentua proclamarea darului de libertate şi reconciliere de la Dumnezeu, împreună cu invitaţia de a ne alătura acelora care îl urmează pe Hristos şi lucrează pentru Împărăţia lui Dumnezeu. Dialogul este o formă de a da mărturie despre porunca lui Hristos de a-l iubi pe aproapele – chiar şi

[16] Ibid, p.26.

pe duşman – şi acesta ar putea fi, în anumite situaţii, singurul mod de a fi credincios unui stil de misiune smerit, chenotic, urmând viaţa vulnerabilă a lui Hristos dedicată slujirii, nu dominaţiei.

5. Chemaţi să proclamăm adevărul Evangheliei

64. Una dintre cele mai mari provocări din zilele noastre – una care atinge chiar miezul mesajului creştin – este fenomenul crescând al relativismului, dezvoltat mai ales printre filosofii şi oamenii de ştiinţă occidentali. În gândirea post-modernă, noţiunea de adevăr absolut şi universal, fie că ne referim la domeniul politic, social, economic sau chiar religios, este drastic pusă la îndoială sau chiar respinsă. Adevărul este văzut mai degrabă ca o problemă de discernământ individual printr-o preferinţă, experienţă şi decizie de genul „ia şi alege". În locul „adevărului" obiectiv, universal şi absolut, există mai degrabă „adevăruri" paralele unul altuia şi care coabitează.

65. O asemenea înţelegere şi abordare a adevărului nu numai că influenţează viaţa de zi cu zi, mai ales în ţările industrializate, dar are şi un impact puternic asupra mărturisirii bisericilor şi asupra participării lor la mişcarea ecumenică în general.

66. Această abordare pune sub semnul întrebării modelele tradiţionale ale misiunii creştine. Cei care apără o asemenea viziune asupra lumii, pledează pentru o nouă înţelegere, un nou stil şi o nouă practică misionară, mai potrivite realităţilor de astăzi. Ei cer „renunţarea" la atitudinea „arogantă" de a recomanda creştinismul ca singurul adevăr care duce la mântuire, solicitând să fie prezentat într-un mod mai smerit şi decent, ca unul dintre marile adevăruri ce se află în diferite religii sau în creaţie în general. Ei afirmă că teoretic acele alte adevăruri au o valoare şi un scop similar, doar alegerea personală ducând la o diferenţă calitativă între ele.

67. Pe tărâm ecumenic noţiuni ca „unitate", „consens" şi „adevăr apostolic" sunt puse la îndoială, şi pentru unii, au ajuns să aibă o conotaţie peiorativă. O viziune ecumenică mai recentă include căutarea unei noi imagini şi paradigme, care ar putea găzdui o diversitate de adevăruri sub un acelaşi acoperământ, fără să dilueze sau să anihileze vreunul dintre ele în procesul încercării de a le aduce în convergenţă, cu scopul ajungerii la un adevăr apostolic comun şi unificator.

68. Au fost propuse unele încercări de a indica direcţiile şi răspunsuri parţiale la provocările aduse de relativism; dar încă se caută răspunsuri mai precise şi mai coerente. Care este relaţia dintre adevărul Evangheliei pe care creştinii sunt chemaţi să o proclame privitor la unicitatea lui Hristos, „Calea, Adevărul şi Viaţa" (Ioan 14,6) şi adevărul

„Evangheliei dinainte de Evanghelie", şi care sunt consecinţele pentru unitatea Bisericii?

6. Chemaţi să mărturisim în unitate

69. În ultimele decenii, bisericile au devenit tot mai conştiente de necesitatea angajării în misiune *împreună*, în cooperare şi responsabilitate reciprocă: plecând de aici au fost stabilite parteneriatele în misiune, structurile unor misiuni internaţionale au fost transformate, şi au fost iniţiate unele proiecte comune. În aceeaşi perioadă în multe părţi ale lumii s-a observat o escaladare a rivalităţilor dintre confesiuni şi a competiţiei în misiune. Aceste realităţi obligă familia ecumenică să re-examineze problemele ridicate de misiunea în unitate, conlucrarea între biserici, mărturisirea comună şi prozelitismul, şi să acţioneze în vederea unor relaţii mai responsabile în misiune.

70. Mărturisirea comună este „mărturisirea pe care bisericile, chiar atunci când sunt separate, o poartă împreună, mai ales prin eforturi comune, prin manifestarea darurilor divine ale adevărului şi vieţii pe care deja le împărtăşesc şi le trăiesc în comun".[17] Mărturisirea comună, autentică, presupune respect şi înţelegere faţă de alte tradiţii şi confesiuni. Trebuie accentuat ceea ce este comun şi poate fi realizat împreună, mai degrabă decât barierele care separă. Există mai multe elemente care unesc bisericile, decât cele care le despart. Aceste elemente unificatoare ar trebui să fie căutate în vederea construirii unei mărturisiri în unitate.

71. Misiunea şi libertatea religioasă, incluzându-se aici şi libertatea cuiva de a-şi schimba religia sau credinţa, sunt relaţionate din interior. Misiunea nu poate fi impusă oricui prin orice mijloace. Pe de altă parte, libertatea proprie cuiva trebuie ca întotdeauna să respecte, să afirme şi să promoveze libertatea celorlalţi; nu trebuie să contravină regulei de aur: „ Aşadar, pe toate câte vreţi să vi le facă vouă oamenii, întocmai faceţi-le şi voi lor" (Matei 7,12).

72. Prozelitismul, un termen pozitiv la începutul creştinismului, folosit pentru a desemna o persoană de altă credinţă care se convertea la creştinism, a dobândit în secolele următoare o conotaţie negativă din cauza schimbărilor de conţinut, motivaţie, spirit şi metode de „evanghelizare". Astăzi este folosit în general pentru a însemna „încurajarea creştinilor care aparţin unei biserici să-şi schimbe loialitatea lor denominaţională, prin căi şi mijloace care contrazic spiritul iubirii creştine, violează libertatea persoanei

[17] Thomas Stransky, "Common Witness", in **Dictionary of the Ecumenical Movement**, Geneva, WCC, 1991, p.197; quoted in Towards Common Witness, p.5.

umane şi diminuează încrederea în mărturia creştină a Bisericii”.[18] Prozelitismul este „denaturarea mărturisirii”[19].

73. Mărturisirea comună este constructivă: aceasta îmbogăţeşte, provoacă, întăreşte şi zideşte relaţii creştine solide şi comuniune frăţească. Prozelitismul este o pervertire a adevăratei mărturisiri creştine şi , prin urmare, o contra-mărturie. Nu construieşte, ci distruge. Produce tensiune, scandal şi împărţire, fiind, de aceea, un factor destabilizator pentru mărturia Bisericii în lume. Întotdeauna afectează grav *koinonia*, creând facţiuni antagoniste .

74. Întrucât noile contexte reclamă noi iniţiative în proclamarea Evangheliei în confruntarea cu provocările comune, bisericile sunt chemate să identifice căi pentru mărturisirea în unitate, pentru parteneriat şi conlucrare şi pentru relaţii responsabile în misiune. Pentru a se ajunge la un asemenea ethos misionar care procură o îmbogăţire reciprocă rezultate, bisericile trebuie:

a) să regrete greşelile din trecut şi să reflecteze mai mult autocritic asupra modurilor de a se raporta între ele şi asupra metodelor de evanghelizare;
b) să renunţe la orice fel de competiţie şi rivalitate denominaţională şi la orice tentaţie de a face prozelitism în rândul creştinilor aparţinând altor tradiţii creştine;
c) să evite stabilirea de structuri eclesiale paralele, ci mai curând să stimuleze, să ajute şi să coopereze cu bisericile locale existente în lucrarea lor de propovăduire a Evangheliei ;
d) să condamne orice fel de manipulare a asistenţei umanitare înspre creştini sau biserici cu scopul schimbării apartenenţei lor denominaţionale sau să urmărească obiectivele misionare ale unei biserici în detrimentul alteia;
e) să-i ajute pe cei care sunt pe cale de a-şi schimba apartenenţa eclesială să discearnă dacă au motive valabile sau nu (cum ar fi avansarea pe scara socială sau posibilitatea unei vieţi mai bune);
f) să înveţe „să rostească adevărul în dragoste” una alteia atunci când

[18] Report consultatiei ortodoxe pe tema: “Mission and Proselytism”, Sergiev Possad, Russia, 1995; cit. in Towards Common Witness, p.7.

[19] Revised Report on ‘Christian Witness, Proselytism and Religious Liberty in the Setting of the World Council of Churches’”, in Minutes and Reports of the Central Committee of the World Council of Churches, St Andrews, Scotland, August 1960, Geneva, WCC, 1960, p.214; quoted in Towards Common Witness, p.7. . Declaratiile si documentele despre marturisirea in comun elaborate in cadrul CEB includ: “Christian Witness, Proselytism and Religious Liberty in the Setting of the WCC”(New Delhi, 1961), “Common Witness and Proselytism”(1970), “Common Witness”(1982), “The Challenge of Proselytism and the Calling to Common Witness”(1995), and “Towards Common Witness: A Call to Adopt Responsible Relationships in Mission and to Renounce Proselytism”(1997).

consideră că alţii sunt angajaţi în prozelitism sau în evanghelizare prin practici necinstite.

75. Acestă comuniune creştină frăţească şi acest parteneriat nu vor fi posibile decât dacă creştinii şi bisericile vor lua în considerare următoarele:

a) să se asculte reciproc printr-un dialog autentic care are ca scop depăşirea ignoranţei, prejudecăţilor sau neînţelegerilor, percepându-şi diferenţele din perspectiva unităţii creştine şi evitând acuzaţiile nedrepte, polemicile, dezacordurile şi respingerea;
b) să asigure o cât mai pronunţată diseminare a informaţiei şi a responsabilităţii în misiune, la toate nivelurile, incluzând o consultare anterioară cu biserica dintr-o zonă dată pentru a se vedea care sunt posibilităţile de colaboarare în misiune şi de mărturisire în unitate;
c) să demonstreze dorinţa de a învăţa de la alţii – de exemplu, din dinamismul lor, entuziasmul şi bucuria lor în misiune, din spiritul lor de comuniune, veselia lor în Duhul, spiritualitatea lor;
d) să facă eforturi mai mari pentru reînnoirea interioară în cadrul propriilor lor tradiţii şi contexte culturale;
e) să facă eforturi mai mari pentru a-i educa pe credincioşi în parohii, şcoli duminicale, centre de pregătire şi seminarii, să respecte şi să iubească membrii altor biserii ca pe surori şi fraţi în Hristos.

76.Convingerile ecumenice referitoare la misiunea în unitate pot conduce la formarea unui **legământ** privind relaţiile din misiune. Printre convingerile şi angajamentele fundamentale ar putea fi incluse următoarele:

77. ***Convingeri***

a) Misiunea începe în intimitatea lui Dumnezeu Cel Unul în Treime. Iubirea dintre Persoanele Sfintei Treimi se revarsă într-o mare efuziune de dragoste pentru umanitate şi pentru întreaga creaţie;
b) Dumnezeu Tatăl cheamă Biserica în Iisus Hristos şi îi dă putere prin Duhul Sfânt pentru a fi parte a misiunii lui Dumnezeu, mărturisind Evanghelia dragostei lui Dumnezeu exprimată în viaţa, moartea şi Învierea lui Iisus Hristos, şi invitând oamenii să devină discipoli ai lui Hristos;
c) Misiunea creştină implică un răspuns holistic posibil prin lucrarea de evanghelizare şi prin cea diaconală care ajung la oamenii care se confruntă cu excluderea şi cu lipsa de respect şi de sens. Implică, de asemenea, împuternicirea, întărirea şi restaurarea oamenilor în speranţa lor de a se împărtăşi de plenitudinea vieţii;
d) Toţi creştinii sunt trimişi în virtutea Botezului să dea mărturie despre Evanghelia lui Hristos şi toţi sunt responsabili faţă de trupul lui Hristos pentru mărturisirea lor; toţi au nevoie să-şi găsească locul într-o comunitate de cult locală prin care să-şi exercite responsabilitatea

faţă de trup.

78. ***Angajamente***

a) Impulsionaţi de dragostea lui Hristos, ne angajăm să asiguram faptul că toţi semenii noştri din orice loc, de aproape sau de departe, să aibă posibilitatea să audă şi să răspundă Evangheliei lui Hristos;
b) Recunoaştem faptul că responsabilitatea primară pentru misiune în orice loc revine bisericii din acea zonă;
c) Acolo unde există deja o biserică creştină iar biserica noastră va trimite misionari şi fonduri, această acţiune va avea loc prin aranjamente negociate, acceptabile reciproc şi pline de respect, toate părţile urmând a participa în mod egal la procesul de luare a deciziilor;
d) Admitem că în parteneriatul nostru, toţi participanţii au daruri de oferit şi toţi au nevoie să înveţe, să primească şi să fie îmbogăţit de pe urma acestor relaţii; deci, aceste relaţii trebuie să permită împărtăşirea reciprocă atât a nevoilor cât şi a darurilor;
e) Admitem faptul că toate resursele unei bisericilor aparţin lui Dumnezeu, şi că averea celor bogaţi a rezultat adesea din exploatarea celorlalţi.
f) Ne angajăm să facem raportul pe toate planurile cât se poate de transparent, în ceea ce priveşte finanţele, teologia, personalul, încercările, dilemele, temerile, speranţele, ideile, relatările – o împărtăşire deschisă care duce la încredere ;
g) Recunoaştem faptul că aproape fiecare întâlnire interculturală între biserici este marcată de o distribuţie inegală de putere. Banii, bunurile materială, legăturile cu statul, istoria şi alţi factori afectează modul în care bisericile se raportează una la cealaltă. Atunci când conlucrăm în scop misionar, ne angajăm să excludem utilizarea greşită a puterii şi să luptăm pentru relaţii corecte;
h) Recunoaştem că este important să nu creăm dependenţă. Parteneriatele trebuie să ducă la interdependenţă. Vom căuta ca prin parteneriatele noastre să facem posibilă apariţia reacţiilor culturale locale autentice faţă de Evanghelie în privinţa liturghiilor, imnelor, ritualurilor, structurilor, instituţiilor, formulărilor teologice.
i) Credem că misiunea şi unitatea sunt într-o relaţie inseparabilă. De aceea ne angajăm să încurajăm colaborarea şi unitatea structurală între agenţiile noastre de misiune şi biserica proprie, între agenţiile misionare, şi între agenţiile misionare şi bisericile cu care suntem în parteneriat. Acolo unde există deja câteva biserici într-o anume arie geografică ne angajăm să hotărâm înfiinţarea unui consiliu al bisericilor.
j) Recunoaştem că misiunea şi evanghelizarea s-au desfăşurat aproape în

întregime conform demarcaţiilor denominaţionale. Ne angajăm să facem misiune în mod ecumenic, atât la nivel local, cât şi peste hotare, oriunde este posibil.

k) În dezvoltarea parteneriatelor internaţionale cu scop misionar, ne angajăm să acordăm prioritate construirii solidarităţii cu persoanele excluse şi suferinde şi cu comunităţile, în lupta lor pentru o plenitudinea vieţii.

Nota traducătorului

Obiectivul general al Comisiei pentru misiune mondială şi evanghelizare este acela de a activa împreună cu bisericile, partenerii ecumenici şi agenţiile misionare în vederea unei mai profunde înţelegeri a misiunii lui Dumnezeu- *missio Dei*, în lumea de astăzi, şi a unui angajament mai ferm pentru a participa împreună la această misiune.

Programul Comisiei cuprinde cinci domenii de activitate principale: Conferinţa Mondială de Misiune şi Evanghelizare; studierea misiunii; evanghelizarea; misiunea în solidaritate cu săracii (Urban Rural Mission – URM); sănătate şi tămăduire.

1. O mare parte din timpul de lucru al Comisiei în perioada 2000-2005, a fost dedicat pregătirii Conferinţei Mondiale de Misiune şi Evanghelizare care s-a desfăşurat pentru prima dată într-o ţară ortodoxă - Atena, Grecia , 9-16 mai 2005. Tema a fost : " *Called in Christ to be reconciling and healing communities*" ("*Chemaţi în Iisus Hristos să fim comunităţi generatoare de reconcilire şi tămăduire*", având ca *motto* invocaţia : " *Come, Holy Spirit-heal and reconcile*"(*"Vino, Duhule Sfinte - tămăduieşte şi reconciliază"*. Rezultatele Conferinţei au fost şi parte a pregătirilor pentru a IX Adunare Generală a CEB (Porto Alegre, Brazilia, februarie 2006). Conferinţa are următoarea *webpage* : **www.mission2005.org**

2. Studierea misiunii este o preocupare constantă a Comisiei şi a staff-ului specializat din Geneva.

a) La prima întrunire a actualei Comisii (Morges, Elveţia, aprilie 2000) s-a adoptat documentul intitulat: "*Mission and Evangelism in Unity Today*" ("Misiune şi evanghelizare în unitate astăzi"), şi a fost propus pentru studiere şi reflecţie tuturor bisericilor - documentul este redat în traducere *supra* (originalul se poate citi in pagina *web* a Conferinţei indicată mai sus).

Un al doilea document, având ca temă misiunea şi reconcilierea şi purtând titlul : *Mission as Ministry of Reconciliation,* (*Misiunea ca slujire a reconcilierii;* v.t.r. în vol de faţă) a fost, de asemenea, propus bisericilor pentru studiu şi reacţii.Tema este abordată din mai multe perspective: teologică, biblică şi liturgică, după care se precizează faptul că reconcilierea şi tămăduirea reprezintă un scop şi un proces, o dinamică, şi se specifică cele şase elemente care necesită o atenţie specială: adevărul, amintirea trecutului, pocăinţa, dreptatea, iertarea şi iubirea. Un factor esenţial în procesul reconcilierii este *resituirea* . Se au în vedere reparaţii şi

compensaţii reale, nu doar simbolice, pe care sunt datori să le onoreze cei care au acţionat nedrept în trecut, societăţile actuale fiind obligate să-şi asume acele greşeli. Este vorba în primul rând de ce s-a întâmplat în colonii, şi de perpetuarea unor atitudini inacceptabile răspândite prin neo-liberalismul din era globalizării.

Al treilea document pregătit de Comisie se intitulează : *The Healing Mission of the Church* (*Misiunea tămăduitoare a Bisericii;* v.t.r.în vol de faţă) adordând din mai multe perspective tema tămăduirii, percizându-se distincţii semanti

b) ***International Review of Mission*** **(IRM)**. Revista internaţională de misiune, apare de patru ori pe an. Spre exemplificare menţionăm câteva teme tratate. Primele două apariţii ale anului 2003 au fost dedicate temei : "Misiunea în contextul secularizării şi post-modernităţii", cea de a treia altor aspecte esenţiale ale misiunii, iar ultima cuprinde documentele consultaţiei prin care s-a aniversat o jumătate de secol de la Conferinţa de Misiune desfaşurată în Willingen.

Prima ediţie a anului 2004 are ca temă schimbările esenţiale ale "centrului de gravitaţie" al creştinătăţii. Se ştie că astăzi doar 1/3 din populaţia globului de aproximativ 6 miliarde de locuitori este creştină. Dacă primele comunităţi creştine au aparţinut Sudului, s-a ajuns ca în jurul anului 1500, 92% dintre creştini locuiau în Nord. Se estimează că până în anul 2100 mai mult de ¾ dintre creştini vor fi în Sud. De exemplu, dacă în anul 1900 în Africa existau doar aproximativ 10 milioane de creştini, în anul 2000 erau 360 de milioane, iar în 2025 se estimează un număr de peste 600 de milioane. Aceste schimbări vor avea consecinţe teologice şi misiologice. Cui va aparţine teologia (teologhisirea) şi cine va face misiune? Ce implicaţii va avea proximitatea creştinilor cu musulmanii în Nigeria, Sudan, Indonezia şi Filipine, sau cea cu hinduşii în India, cu budiştii în Asia de sud-est? A nu se uita faptul că la peste 4000 de culturi, din cele 13000 existente nu a ajuns mesajul Evangheliei. Potrivit experienţei acumulate, mulţi dintre cei care au aparţinut marilor religii ale lumii, odată încreştinaţi, nu renunţă la tot trecutul lor religios.

Tema tămăduirii a fost privită din mai multe perspective şi în diferite contexte. Deosebit de importantă este şi publicarea documentului intitulat : *"A Church of all and for all: an interim statement" – "O Biserică a tuturor şi pentru toţi: o declaraţie provizorie"*(pp.505-525). Documentul a fost prezentat Comitetului central al CEB în luna august 2003, care,la rândul său, l-a recomandat bisericilor pentru studiu, feedback şi decizii. Este pentru prima dată când CEB acordă o atenţie deosebită persoanelor cu disabilităţi, după ce la a VIII –a adunare generală a CEB (decembrie 1998) se crea *EDAN* (Ecumenical Disabilities Advocates Network). Conţinutul este foarte

impresionat deoarece a fost redactat de *EDAN* în colaborare cu Comisia *Faith and Order* (în limba română *Credinţă şi Constituţie* după traducerea franceză: *Fois et Constitution*). S-a publicat în IRM, iulie 2004, a se v. t.r. în vol. de faţă.

Ediţia IRM din octombrie 2005 cuprinde studii sub genericul *The present and future shape of Mission* (*Actuala şi viitoarea formă a misiunii*), iar cea din aprilie 2006 este dedicată temei *The global health situation and the mission of the Church in the 21st century* (*Situaţia globală a sănătăţii şi misiunea Bisericii în secolul al XXI-lea*).

c) Diverse alte acţiuni, conferinţe, consultaţii, programe, toate menite să ducă la o mai bună înţelegere a contextului misionar actual: de ex. înţelegerea creştină a pluralismului religios, a slujirii în context multicultural (*International Network Forum on Multicultural Ministry - INFORM*) ş.a..

3. Evanghelizarea are ca obiectiv general sprijinirea bisericilor şi organismelor misionare pentru înfăptuirea obiectivelor şi stimularea lor pentru a găsi cele mai relevante metode, programe şi reflecţii teologice în vederea obţinerii perspectivei holiste.

a)***Ecumenical Letter on Evanghelism***. Această publicaţie apare de două ori pe an, fiind tipărită în patru limbi de circulaţie (engleză, franceză, germană şi spaniolă). Prima apariţie a anului 2003 are ca temă evanghelizarea în China. Sunt deja 160 de milioane de creştini, şi condiţiile sunt propice, fiind posibilă tipărirea Bibliei la Beijing şi în alte centre. Prin numărul lor (aprox. 1 miliard şi 3 sute sute de milioane), chinezii reprezintă mai mult de jumătate din numărul total al creştinilor (aprox. 2 miliarde). Dar asemenea altor zone ale globului prezenţa ortodoxă este slabă. Să nu uităm că o biserică se revigorează cel mai sigur prin misiunea externă care implică riscuri majore, dar şi şansa unică de a mărturisi (*martyria*).

A doua apariţie a anului 2003 a fost dedicată "şcolii de evanghelizare desfăşurate în Varşovia în octombrie 2003. De mare importanţă pentru noi este şi prima ediţie a anului 2004, consacrată sfinţirii catedralei ortodoxe din Havana, de către S.S. patriarhul ecumenic Bartholomeu I. Au participat mii de ortodocşi veniţi din diverse zone ale globului, la eveniment participând şi preşedintele (dictatorul) Fidel Castro. Evenimentul, care a avut loc în 25 ianuarie 2004, a însemnat şi recunoaşterea primei comunităţi ortodoxe (astăzi aprox.160 credincioşi) din Havana.

b) ***School for Evanghelism*** (şcoala de evanghelizare), acţiuni purtând acest generic au avut loc în mai multe locuri, de mare interes pentru noi fiind cea din luna octombrie 2003, desfăşurată în Varşovia, având ca temă evanghelizarea în Estul Europei. La sfârşitul întâlnirii s-a dat publicităţii documentul : "*Call for Common Witness in Eastern Europe*" (

"*Chemarea de a mărturisi în comun în Europa de Est*"), prozelitismul fiind aspru criticat.

c) ***Networking***. Consiliul Bisericilor din America de Sud a desfăşurat un amplu proces în acest sens, aceasta fiind contribuţia lui majoră la Conferinţa de misiune din Atena.

4. Misiunea în solidaritate cu săracii (*Urban Rural Mission*). Prin acest program se doreşte încurajarea şi sprijinirea celor marginalizaţi, pentru a putea să reziste propriei marginalizări. Nu se urmăreşte ca în primul rând alcineva să fie *porta voce* pentru ei, ci ei să ajungă să aibă propriul lor glas. Este urgentă schimbarea mentalităţii în privinţa celor defavorizaţi. Este greşit să se spună :" Biserica ajută săracii" ca şi cum ei n-ar fi parte integrantă a Bisericii . Să nu uităm că Mântuitorul Se identifică cu cei defavorizaţi, cu cei care independent de voinţa lor au ajuns în situaţii limită. Biserica este ca un organism viu, şi atunci când un organ suferă, ar trebui să reacţioneze şi celelalte (cf.I *Cor*.12). A –i ignora pe acei "prea mici fraţi", reprezintă o foarte gravă eroare, având ca rezultat imediat pierderea relevanţei unei biserici.

Programul implică reflecţie teologică, un grup de lucru internaţional, din care face parte şi semnatarul acestor rânduri, organizarea comunităţilor, networking, solidaritate.

5. Sănătate şi tămăduire

Acest program implică o activitate foarte complexă desfăşurată în toate regiunile lumii. O atenţie deosebită se acordă întăririi logistice a bisericilor pentru a face faţă flagelului HIV/AIDS. După estimările OMS până în 2010 în 11 ţări subsahariene media de viaţă va scăde la sub 35 de ani din cauza sindromului imuno-deficienţei dobândit**e (sida).**

Comisia desfăşoară o activitate complexă, care ar trebui mai mult mediatizată, pentru ca şi noi, creştinii ortodocşi, să fim mai implicaţi în rezolvarea, chiar dacă parţială, a marilor probleme ale lumii de astăzi.

Traducere şi note
Pr.lect.dr.Nicolae Moşoiu
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Andrei Şaguna" din Sibiu

Pe calea spre mărturia comună: O invitaţie de a adopta relaţii responsabile în misiune şi de a se renunţa la prozelitism•

Prezentare

Este foarte semnificativ faptul că invitaţia de a se elabora de către Consiliul Ecumenic al Bisericilor (CEB) un studiu sau o actualizare a problematicii prozelitismului şi mărturiei comune, a fost făcută atunci când Comitetul central al CEB se reunea la Moscova în 1989, anul în care zidul Berlinului avea să cadă, urmând toate consecinţele în modelarea noilor realităţi politice ale lumii. Nu este nevoie de o prezentare extinsă, deoarece prefaţa şi introducerea publicate odată cu documentul oferă suficiente informaţii asupra scopului, istoriei şi stării de fapt. Este totuşi important de notat că acest document a fost recomandat bisericilor de către Comitetul central, la întrunirea sa din anul 1997, spre reflecţie şi proces decizional. Trebuie spus, de asemenea, că apelul de a se renunţa la prozelitism nu neagă în nici un fel afirmaţiile hotărâte cuprinse în documentul: „ *Misiune şi evanghelizare: O declaraţie ecumenică"* [1] din anul 1982, privind necesitatea unei mărturisiri clare a numelui lui Iisus Hristos. Prozelitismul, în sensul înţeles din documentele Consiliului Ecumenic al Bisericilor este considerat o trădare a evanghelizării autentice. A renunţa la prozelitism nu înseamnă a renunţa la evanghelizare. Diferenţa dintre prozelitismul abuziv şi evanghelizarea autentică este similară celei dintre strategia misionară refuzată de Iisus în istoria ispitirii (Mt.4,1 – 11) şi cea promovată de Iisus Cel înviat în marea trimitere (Mt.28,16 – 20).

• Traducere după originalul în limba engleză: „*Towards Common Witness: A Call to Adopt Responsible Relationships in Mission and to Renounce Proselytism"*, publicat în : **"You are the light of the world". Statements on Mission by the World Council of Churches 1980-2005,** WCC Publications, Geneva 2005, pp.39-58. Documentul prezintă, fără nici un echivoc, poziţia intransigentă a Consiliului Ecumenic al Bisericilor în privinţa prozelitismului. Este imperios necesar ca toate bisercile membre să respecte reglementările cuprinse în acest document. Realizăm, încă o dată, importanţa unui for care să cuprindă toate bisericile şi comunităţile creştine, pentru că doar aşa pot luat împreună decizii pe care apoi să le respecte cu strictețe.

[1] A se v. t.r. în vol. de faţă

Documentul din anul 1997 reafirmă convingerea că misiunea în unitate este un test cheie în privinţa respectului reciproc dintre biserici. „Mărturia comună autentică presupune respectul şi înţelegerea altor tradiţii şi confesiuni”.[2] Recomandările care sunt parte a documentului, şi au fost agreate şi de Comitetul central, menţionează câteva chestiuni care au dobândit şi mai multă importanţă după anul 1997. Una dintre ele este apelul la un studiu suplimentar al eclesiologiei şi misiunii. Aşa cum au arătat şi alte dialoguri internaţionale similare, mărturia comună – care în mod normal ar trebui să includă evanghelizarea – este stânjenită dacă nu există cel puţin o recunoaştere de bază a elementelor de credinţă creştină autentică şi a bisericii adevărate la partenerul de misiune.[3]

În primul şi foarte scurtul capitol despre imperativul misiunii, declaraţia din anul 1997 face referire clară la conceptul *missio Dei,* unul dintre elementele importante ale unei misiologii ecumenice, prezent în Declaraţia Ecumenică din anul 1982, dar în mod mai indirect datorită preferinţei pentru folosirea terminologiei împărăţiei lui Dumnezeu în acel document. Şi documentul **Towards Common Witness** citează una dintre cele mai cunoscute fraze provenind de la Adunarea generală de la Canbera a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, care descrie viziunea misiunii în unitate după cum urmează:

„O umanitate reconciliată şi o creaţia reînnoită (cf.Efes.1,9-10) sunt scopul misiunii Bisericii, iar imaginea lui Dumnezeu unind toate întru Hristos este forţa călăuzitoare a vieţii şi împărtăşirii sale.”[4]

Combinarea unei teologii a *missio Dei* cu tema reconcilierii a apărut la scurt timp după Conferinţa despre misiunea mondială de la San Antonio (1989), ca pregătire pentru Adunarea generală de la Canbera. S-a dovedit a

[2] Text subliniat în prezentul document

[3] Recomandările sunt la sfârşitul documentului. Pentru studii despre ecclesiologie şi misiune , cf. **IRM** (**International Review of Mission**), vol.90, nr.358, iulie 2001, şi nr.359, octombrie 2001 şi procesul stadierii ecclesiologiei de către Comisia Credinţă şi Constituţie. Cf. Şi afirmaţiile făcute pe parcursul dialogului dintre penticostali şi romano-catolici, început în anul 1972, a patra fază a acestuia fiind dedicată evanghelizării, prozelitismului şi mărturiei comune (1990-1997) : „ Participanţii la dialog au observat că prozelitismul există, în mare măsură, deoarece penticostalii şi catolicii nu au o înţelegere comună a bisericii”, „Pentecostal- Roman Catholic Dialogue; Evangelization, Proselytism and Common Witness”, & 69, în : Jeffrey Gros et al. Eds, **Growth in Agreement II: Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998,** WCC, 2000, p.765

[4] Astăzi, aceasta s-ar formula într-un mod puţin diferit, în sensul că umanitatea reconciliată şi creaţia reînnoită reprezintă chiar scopul misiunii generale a lui Dumnezeu, la care participă Biserica arătînd spre acea speranţă şi realitate divină şi făcând-o cunoscută.

fi un impuls util şi a reprezentat o „pregustare" a esenţei misiologiei ecumenice în prima decadă a noului mileniu.[5]

Dacă CEB are vreun motiv de a exista, chemând bisericile la unitatea dată de Hristos şi pentru care El a murit, trebuie să ia o atitudine fermă în privinţa mărturiei comune sau a misiunii în unitate, şi să pună sub semnul întrebării orice formă de prozelitism, aşa cum este definit în acest document.[6]

Prefaţă

În cadrul mişcării ecumenice şi al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, preocuparea pentru mărturia comună şi pentru unitatea bisericilor au constituit dintotdeauna o prioritate, iar prozelitismul a fost considerat o contra - mărturie. Declaraţii ecumenice au exprimat în mod repetat necesitatea unei practicări mai clare a relaţiilor responsabile în misiune, un angajament mai profund pentru mărturia în unitate şi renunţarea la toate formele de prozelitism. Cu toate acestea, în timpul celor aproape 50 de ani de comuniune ecumenică în cadrul CEB, prozelitismul a continuat să fie o realitate dureroasă în viaţa bisericilor.[1]

---

[5] Una dintre recomandările documentului din anul 1997 face referire la reconciliere : „promovarea eforturilor pentru reconciliere prin abordarea rănilor istorice şi amintirilor amare". Reflecţia misiologică urmată începând cu anul 1997 a evidenţiat ce se înţelege prin procesele de reconciliere şi prin tămăduirea amintirilor, precum şi contribuţia sa esenţială la căutarea unităţii.

[6] La mijlocul anilor '90, CEB a coordonat şi un studiu despre relaţiile internaţionale în misiune, care a urmat aceeaşi idee a misiunii în unitate, analizîndu-se consecinţele sale la nivel global pentru relaţiile dintre biserici aparţinând diferitelor regiuni şi culturi. Rezultatele au fost publicate în **IRM,** vol.86, nr. 342, iulie 1997

[1] De fapt, preocuparea pentru prozelitism văzut ca problemă ecumenică precede întemeierea CEB. Enciclica din anul 1920 a Patriarhiei ecumenice, în care se propunea fondarea unei „koinonia" de biserici, cerea întreruperea activităţilor prozelitiste. La întrunirile preliminare ale Credinţei şi Constituţiei (Faith and Order) şi Vieţii şi Activităţii (Life and Work), care au avut loc în acelaşi an, tema prozelitismului a fost abordată din nou. Încă de la întemeierea CEB, tema prozelitismului a fost identificată ca unul dintre obstacolele înspre unitatea creştină. Încă din anul 1954, Comitetul central întrunit în Evanston a decis, din cauza dificultăţilor care afectau relaţiile dintre bisericile membre ale CEB, desemnarea unei comisii care să studieze mai departe problema prozelitismului şi a libertăţii religioase. După un număr de ani de muncă susţinută, o declaraţie despre „ Mărturia creştină, prozelitism şi libertatea religioasă în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor", schiţată de comisie şi revizuită de două ori de Comitetul central (1956 şi 1960), a fost receptată de cea de a III-a Adunare generală a CEB (New Delhi, 1961).

Chestiuni cu privire la prozelitism şi mărturia comună au fost şi pe agenda Grupului de lucru reunit aparţinând Bisericii romano-catolice şi Consiliului Ecumenic al Bisericilor, care a elaborat trei documente de studiu importante: „Mărturia comună şi prozelitismul" (1970); „ Mărturia comună" (1982); şi „Provocarea prozelitismului şi chemarea spre mărturia comună" (1995).

Mai mult, numeroase documente şi declaraţii referitoare la tema mărturiei comune şi prozelitismului au fost elaborate recent în cadrul dialogurilor locale şi internaţionale dintre biserici. S-au făcut studii şi de către Conferinţa Bisericilor Europene şi de către Consiliul Bisericilor din Orientul Apropiat.

Problema prozelitismului a fost din nou identificată ca un factor major ce separă bisericile şi ca o ameninţare la adresa mişcării ecumenice însăşi. În faţa unor situaţii atât de complexe, Comitetul central întrunit la Moscova în anul 1989 a cerut fostei Comisii pentru misiune mondială şi evanghelizare „să se ocupe de acest aspect [al prozelitismului] pentru a fi studiat în continuare şi a se lua decizii, examinând şi declaraţiile existente pentru o eventuală aducere la zi." O cerere similară s-a făcut la cea de a V - a Conferinţă mondială a Comisiei Credinţă şi Constituţie (Santiago de Compostella, 1993), unde s-a cerut „o nouă şi mai complexă studiere a misiunii, evanghelizării şi prozelitismului."

Documentul de faţă, elaborat de Programul Unitatea II, vine ca un răspuns la aceste cereri. Pentru a reflecta în mod corect realităţile actuale şi pentru a găsi modurile adecvate de a acţiona mai departe, Unitatea s-a angajat într-un amplu proces consultativ de studiu. Agenţii misionare, biserici, misiologi şi teologi, congregaţii locale şi ordine monahale din diferite părţi ale lumii au participat prin corespondenţă. Mai mult, au fost organizate o serie de consultaţii: „Înspre Relaţii Responsabile în Misiune" (Chambesy, 1993); o consultaţie ortodoxă despre „Misiune şi prozelitism" (Sergiev Possad, Rusia, 1995), „Chemaţi spre Mărturie Comună" (Manila, 1995) şi „Mărturie Comună" (Bossey, 1996). Au fost făcute eforturi speciale pentru aducerea laolaltă la dialog a celor ce fac prozelitism şi a celor supuşi prozelitismului, precum şi pentru implicarea nu numai a bisericilor membre ale CEB, ci şi a membrilor grupărilor evanghelice, penticostale şi charismatice.

Documente şi declaraţii referitoare la acest subiect, primite de la biserici şi alte organizaţii, au fost studiate atent şi analizate, iar perspectivele lor au fost încorporate în documentul de faţă. S-a menţinut contactul permanent cu Grupul reunit de lucru într-un spirit de cooperare reciprocă şi comuniune. Documentul de studiu, „*Provocarea prozelitismului şi apelul la o mărturie comună*", (1995) a fost unul dintre documentele de bază folosite la elaborarea acestei declaraţii. Studiul Unităţii II a presupus totuşi o participare mult mai largă, şi pune accent pe implicaţiile pastorale şi misiologice ale prozelitismului în viaţa bisericilor locale, pe calea spre mărturia comună şi unitatea creştină. O versiune anterioară a acestui document a fost folosită la Conferinţa despre misiunea mondială şi evanghelizare din Salvador, Brazilia (1996).

Această declaraţie este prezentată în speranţa că este atât oportună cât şi importantă pentru bisericile din toată lumea. Geneza sa reflectă spiritul documentului CEB, „Înţelegere comună şi viziune" („Common Understanding and Vision" - CUV) , în sensul că a furnizat spaţiu pentru o participare mai largă în cadrul discuţiilor ecumenice.

Septembrie, 1997

Obiectivele acestei declaraţii sunt:
1) să conştientizeze bisericile şi pe creştini de cruda realitate a prozelitismului din zilele noastre; **2) să-i îndrume pe cei implicaţi în prozelitism să recunoască efectele dezastruoase ale acestuia asupra unităţii bisericeşti, asupra relaţiilor dintre creştini şi credibilităţii Evangheliei şi, astfel, să renunţe la acesta;** **3) să încurajeze bisericile şi agenţiile misionare să evite toate formele de competiţie în misiune şi să se dedice din nou mărturiei în unitate.**

Introducere

Evoluţiile recente din diverse părţi ale lumii au obligat familia ecumenică să re-examineze mai profund problemele legate de mărturia comună şi prozelitism. Pentru CEB situaţia este urgentată de faptul că se fac diverse plângeri referitoare la activităţi prozelitiste la adresa unora dintre bisericile membre, ca şi asupra unor biserici şi grupuri din afara asociaţiei.

Printre realităţile curente ce prejudiciază relaţia dintre bisericile din diverse părţi ale lumii şi care, prin urmare, necesită atenţia urgentă a familiei ecumenice, se numără:

- activităţi misionare concurente, mai ales în Europa Centrală şi de Est, Africa, Asia şi America Latină, întreprinse în mod independent de grupuri de misionari străini, biserici sau persoane particulare, adesea direcţionate către persoane care aparţin deja uneia dintre bisericile din acele ţări, ducând astfel la stabilirea de structuri ecclesiale paralele;
- reapariţia tensiunilor dintre Biserica Ortodoxă şi cea Romano – Catolică cu privire la bisericile catolice de rit răsăritean;[2]
- creşterea accentuată a numărului noilor agenţii misionare cu sediul în Sud, care lucrează în mod independent în alte părţi ale lumii, adesea fără legătură cu bisericile din acele ţări;

[2] Bisericile catolice de rit răsăritean îşi au originea în acele grupuri [de biserici] foste ortodoxe care au intrat în deplină comuniune cu Biserica romano- catolică şi cu episcopul Romei, dar menţinând diverse tradiţii liturgice şi canonice moştenite de la bisericile lor mame.

- frustrarea crescândă în rândul bisericilor, în mod special a celor din Sud, ai căror membri sunt atraşi către alte biserici prin oferirea de ajutoare umanitare;
- activitatea umanitară săvârşită în rândul imigranţilor, săracilor, celor singuri şi dezrădăcinaţi din marile oraşe, cu intenţia de a-i influenţa să-şi schimbe apartenenţa denominaţională;
- exacerbarea fundamentalismul religios şi a intoleranţei;
- impactul crescând al sectelor şi al noilor mişcări religioase în multe părţi ale lumii;
- discreditarea bisericilor creştine minoritare statutare în comunităţile multi-religioase.

Obiectivele acestei declaraţii sunt: (1) să conştientizeze bisericile şi pe creştini de cruda realitate a prozelitismului din zilele noastre; (2) să-i îndrume pe cei implicaţi în prozelitism să recunoască efectele dezastruoase ale acestuia asupra unităţii bisericeşti, asupra relaţiilor dintre creştini şi credibilităţii Evangheliei şi, astfel, să renunţe la acesta; (3) să încurajeze bisericile şi agenţiile misionare să evite toate formele de competiţie în misiune şi să se dedice din nou mărturiei în unitate.

Mărturia creştină şi libertatea religioasă

1. Imperativul misiunii

Misiunea creştină este mai întâi şi în cele din urmă misiunea lui Dumnezeu – *missio Dei*. Este centrată pe intenţia eternă şi plină de iubire a lui Dumnezeu Cel Unul în Treime pentru omenire şi întreaga creaţie, revelată în Iisus Hristos. În centrul misiunii lui Dumnezeu este prezenţa făcătoare de viaţă a Sfântului Duh, Cel care continuă misiunea lui Hristos prin Biserică şi rămâne sursa dinamismului ei misionar. Adunarea generală a CEB de la Canberra (1991) a descris o viziune a misiunii în unitate: „O umanitate reconciliată şi o creaţia reînnoită (cf.Efes.1,9-10) sunt scopul misiunii Bisericii, iar imaginea lui Dumnezeu unind toate întru Hristos este forţa călăuzitoare a vieţii şi împărtăşirii sale”.[3]

Aşa cum trupul lui Hristos este constituit, susţinut şi însufleţit de prezenţa dătătoare de viaţă a Sfântului Duh, tot astfel Biserica este misionară prin natura sa. Aceasta propovăduieşte că în Iisus Hristos,

[3] **Signs of the Spirit: Official Report of the Seventh Assembly**, Michael Kinnamon ed., WCC, 1991, p.100

Logosul întrupat, Cel care a murit şi a înviat din morţi, este oferită mântuirea tuturor ca darul lui Dumnezeu de iubire, milă şi izbăvire.

Participarea la misiunea lui Dumnezeu este un imperativ pentru toţi creştinii şi toate bisericile, nu doar pentru anumite persoane sau grupuri specializate. Este un impuls lăuntric, ce-şi are rădăcinile în marile exigenţe ale iubirii lui Hristos, de a-i îndemna pe ceilalţi să se împărtăşească de plinătatea vieţii pe care a venit să o aducă Hristos (In.10, 10).

Misiunea realizată în felul lui Hristos este *holistică,* deoarece întreaga persoană şi totalitatea vieţii sunt inseparabile în planul de mântuire al lui Dumnezeu împlinit în Iisus Hristos. Este *locală* - „responsabilitatea primară pentru misiune, acolo unde există o biserică locală, îi revine acelei biserici în contextul respectiv".[4] Este, de asemenea, *universală*, adică a tuturor oamenilor, dincolo de orice barieră de rasă, castă, gen, cultură, naţiune - până la „marginile lumii" în toate sensurile (cf. F.Ap. 1,8; Mc. 16, 15;Lc. 24, 47).

„Responsabilitatea primară pentru misiune, acolo unde există o biserică locală, îi revine acelei biserici în contextul respectiv".

2. Mărturia comună: misiunea în unitate

Numeroase documente ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor au evocat relaţia intrinsecă dintre credibilitatea misiunii Bisericii în lume şi unitatea dintre creştini – evidenţiată în rugăciunea lui Iisus „ca toţi să fie una…ca lumea să creadă " (In.17, 21), şi realizată deja istoric între Apostoli în Ierusalim în ziua Pogorârii Duhului Sfânt. Mărturia comună este „mărturia pe care bisericile, deşi sunt separate, şi-o asumă împreună, mai ales prin eforturi reunite, prin manifestarea acelor daruri divine ale adevărului şi vieţii pe care deja le împărtăşesc şi le experiază în comun".[5] Poate fi considerată ca „ o << viziune euharistică a vieţii >> care mulţumeşte pentru ceea ce Dumnezeu a făcut, face şi va face pentru mântuirea lumii prin acte de auto-oferire pline de bună-voinţă".[6]

[4] **Called to One Hope: The Gospel in Diverse Cultures**, Christopher Duraisingh ed., WCC, 1998, p.72

[5] Thomas Stransky, **„ Common Witness"**, în *Dictionary of the Ecumenical Movement,* Nicholas Lossky et al. Eds, WCC, 1991, p.197

[6] **On the Way to Fuller Koinonia: Official Report of the Fifth world Conference on Faith and Order,** Santiago de Compostela, 1993, Thomas F.Best and Gunther Gassmann eds, WCC, 1994, p.254.

Mărturia comună este „mărturia pe care bisericile, deşi sunt separate, şi-o asumă împreună, mai ales prin eforturi reunite, prin manifestarea acelor daruri divine ale adevărului şi vieţii pe care deja le împărtăşesc şi le experiază în comun”.

În pofida multiplelor bariere care separă bisericile, bisericile membre ale CEB au fost capabile să recunoască un anumit grad de comuniune ecclesială între ele, chiar dacă imperfectă. Mărturisindu-L pe „Domnul Iisus Hristos ca Dumnezeu şi Mântuitor conform Scripturilor”, ele caută prin CEB să „împlinească împreună chemarea lor comună spre slava lui Dumnezeu Cel Unul, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt”.[7] Pe acestă bază pot fi afirmate împreună şi alte temeiuri pentru mărturia comună faţă de întreaga lume. Recunoaşterea reciprocă a Botezului (aşa cum este exprimată în textul „ Baptism, Eucharist,Ministry” –BEM al CEB) este fundamentul unităţii creştine şi mărturiei comune.

Mărturia comună autentică presupune respect şi înţelegere pentru alte tradiţii şi confesiuni.

Mărturia comună autentică presupune respect şi înţelegere pentru alte tradiţii şi confesiuni. Ceea ce trebuie evidenţiat sunt lucrurile comune ce pot fi făcute împreună şi nu barierele care separă. Chiar şi atunci când persistă diferenţe ireconciliabile asupra anumitor probleme, adevărul ar trebui rostit cu dragoste (Efes. 4, 15), pentru zidirea Bisericii (Efes. 4,12), în loc să se reliefeze poziţia unuia împotriva celorlalţi. Există mai multe elemente care unesc bisericile decât cele care le separă. Aceste elemente unificatoare ar trebui căutate în vederea zidirii mărturiei în unitate.

3. Misiunea în contextul libertăţii religioase

Iubirea şi adevărul lui Dumnezeu sunt oferite în mod liber şi necesită un răspuns liber. Libertatea voinţei este unul din darurile fundamentale cu care Dumnezeu l-a înzestrat pe om. Dumnezeu nu forţează pe nimeni să-I accepte Revelaţia şi nici nu mântuieşte pe nimeni cu forţa. Pe baza acestei noţiuni, Consiliul Misionar Internaţional şi Consiliul Ecumenic al Bisericilor (pe când se afla în proces de formare) au dezvoltat o definiţie a libertăţii religioase ca unul dintre drepturile fundamentale ale omului. Această definiţie a fost adoptată pentru prima oară la Prima Adunare generală a CEB de la Amsterdam (1948) şi, la sugestia Comisiei bisericilor pentru probleme internaţionale din cadrul CEB, a fost inclusă în Declaraţia

[7] WCC „**Basis**”, din **Constitution and Rules of the World Council of Churches.**

universală a Drepturilor Omului: „Oricine are dreptul la libertate de gândire, conştiinţă şi religie. Acest drept include libertatea de a schimba religia sau credinţa, şi libertatea, fie individual sau în comuniune cu alţii, în public sau în mod privat, de a-şi manifesta religia sau credinţa, prin propovăduire, practică, cult şi respectarea rânduielilor". Acelaşi principiu va fi aplicat şi în activitatea misionară.

A V-a Adunare generală a CEB (1975) a reafirmat centralitatea libertăţii religioase, declarând că „dreptul la libertate religioasă a fost şi continuă să fie o preocupare majoră a bisericilor membre şi a CEB. Totuşi, acest drept nu ar trebui să fie văzut ca aparţinând exclusiv bisericii…. Acest drept nu poate fi separat de celelalte drepturi fundamentale ale omului. Nici o comunitate religioasă nu ar trebui să pledeze pentru propria sa libertate religioasă, fără a avea respect real şi stimă pentru credinţa şi drepturile fundamentale ale altora. Libertatea religioasă nu ar trebui folosită niciodată pentru a pretinde privilegii. Pentru Biserică acest drept este esenţial deoarece îşi poate îndeplini responsabilităţile care izvorăsc din credinţa creştină. Un loc central pentru aceste responsabilităţi este obligaţia de a sluji întreaga comunitate."[8] Libertatea unei persoane trebuie întotdeauna să respecte, să afirme şi să promoveze libertatea altora; nu trebuie să contravină regulii de aur: „Toate câte voiţi să vă facă vouă oamenii, asemenea şi voi faceţi lor..." (Mt. 7,12).

Prozelitismul – O contra-mărturie

În timp ce cuvântul „prozelit" a fost folosit iniţial pentru a desemna o persoană care a devenit membră a comunităţii evreieşti prin credinţa în Yahweh şi respecarea Legii lui Moise, iar mai tîrziu, în timpurile creştine primare, pentru o persoană de altă credinţă care s-a convertit la creştinism, prozelitismul a dobândit în ultimele secole conotaţii negative datorită schimbărilor în conţinutul, motivaţia, spiritul şi metodele „evanghelizării".

Termenul „prozelitism" este folosit astăzi pentru a desemna încurajarea creştinilor ce aparţin unei biserici să-şi schimbe apartenenţa denominaţională, prin căi şi mijloace care „contravin spiritului dragostei creştine, violează libertatea persoanei şi diminuează credinţa în mărturia creştină a Bisericii".[9]

---

[8] Cf. **Breaking Barries: OfficialReport of the Fifth Assembly of the World Council of Churches, Nairobi**, David M.Paton ed., Grand Rapids MI, Eerdmans, 1976, p.106. Cf. şi raportul Consultaţiei ortodoxe despre „Misune şi prozelitism", Sergiev Possad, Rusia, 1995.

[9] Cf. raportul Consultaţie de la Sergiev de Possad pe tema „ Misiune şi prozelitism"

Prozelitismul este „coruperea mărturiei”.[10] La un nivel superficial, prozelitismul poate apărea ca o activitate misionară autentică şi entuziastă; iar unii oameni implicaţi sunt creştini dedicaţi în mod autentic şi care cred că fac misiune în felul lui Hristos. Însă scopul, spiritul şi metodologia acestei activităţi o fac să fie prozelitism.

Unele dintre caracteristicile care disting prozelitismul de mărturia comună autentică sunt:

- o critică nedreaptă sau caricaturizarea doctrinelor, credinţelor şi practicilor altei biserici fără a încerca să se înţeleagă sau să se intre în dialog pe acele probleme; unii care venerează icoanele sunt acuzaţi că se închină la idoli, alţii sunt ridiculizaţi pentru pretinsa idolatrizare a Fecioarei Maria şi a sfinţilor sau sunt învinuiţi că se roagă pentru morţi;
- prezentarea unei anumite biserici sau confesiuni ca „*adevărata* Biserică”, iar învăţătura sa ca „*dreapta* credinţă” şi ca singura cale de mântuire, respingând Botezul din alte biserici ca invalid şi convingând lumea să se re-boteze;
- portretizarea propriei biserici ca având un înalt statut moral şi spiritual în comparaţie cu slăbiciunile percepute şi problemele altor biserici;
- faptul de a profita şi a se folosi neloial de problemele ce apar în cadrul unei biserici pentru a câştiga noi membri pentru propria biserică;
- oferirea de ajutoare materiale sau de oportunităţi educaţionale ca tentaţie pentru a se alătura altei biserici;
- folosirea presiunii politice, economice, culturale şi etnice sau a argumentelor istorice pentru a-i câştiga pe alţii la propria biserică;
- a profita de lipsa de educaţie sau de instruire creştină care-i face pe oameni vulnerabili la schimbarea apartenenţei bisericeşti;
- folosirea violenţei fizice sau a presiunii morale şi psihologice pentru a-i convinge pe oameni să-şi schimbe afilierea bisericească: aceasta include folosirea tehnicilor media pentru a înfăţişa o anumită biserică într-un mod care exclude, defaimă sau stigmatizează pe credincioşii săi, hărţuirea prin apeluri repetate la domiciliu, ameninţări materiale şi spirituale şi insistenţa pe calea „superioară” către mântuire oferită de o anumită biserică;
- exploatarea singurătăţii, bolii, necazurilor sau chiar a dezamăgirii oamenilor faţă de biserica lor cu scopul de a-i „converti”.

Mărturia comună este constructivă: îmbogăţeşte, provoacă, dă putere şi zideşte relaţii creştine temeinice şi legături frăţeşti. Prin cuvânt şi faptă, face Evanghelia relevantă pentru lumea contemporană. Prozelitismul este o pervertire a

[10] Raportul revizuit asupra „Mărturia creştină, prozelitism şi libertatea religioasă în cadrul Consiliului Ecumenic al Bisericilor”, în : **Minutes and Raports of the Central Committee of the World Council of Churches,** St. Andrews**,** Scotland, August 1960, p.214

Mărturia comună este constructivă: îmbogăţeşte, provoacă, dă putere şi zideşte relaţii creştine temeinice şi legături frăţeşti.

mărturiei creştine autentice şi deci, o contra-mărturie. Nu construieşte, ci distruge. Provoacă tensiuni, scandal şi divizare, şi este astfel un factor destabilizator pentru mărturia Bisericii lui Hristos în lume. Este întotdeauna o rănire a *koinoni(a)* - ei, creând nu comuniune, ci părţi antagonice.

Cu toate acestea, trebuie recunoscut faptul că unii oameni se mută de la o biserică la alta dintr-o convingere adevărată şi autentică, fără vreo presiune prozelitistă sau manipulare, luând o decizie liberă ca urmare a experienţei lor cu privire la viaţă şi mărturia altei biserici.

Bisericile trebuie să-şi analizeze în mod continuu viaţa internă spre a vedea dacă unele din motivele pentru care oamenii îşi schimbă apartenenţa bisericească nu rezidă în chiar sânul propriilor biserici.

Linii directoare pentru relaţii responsabile în misiune

1.Teme pentru studiu şi reflecţie

Înaintarea spre relaţii responsabile în misiune care să promoveză mărturie creştină comună autentică, şi să evite prozelitismul va necesita dialog, reflecţie şi studiu într-o serie de domenii importante ecclesiologice, teologice şi altele:

- factori istorici şi sociali, incluzând (1) diversitatea experienţelor din rândul diferitelor biserici, (2) lipsa conştientizării sau înţelegerea diferită a istoriei propriei biserici şi a altor biserici, care duce la rănirea amintirilor, şi (3) perspective şi percepţii diferite în rândul bisericilor majoritare şi minoritare în contexte unde o singură biserică a ajuns să fie identificată cu o anumită naţiune, popor sau cultură;
- percepţii diferite şi chiar contradictorii ale conţinutului credinţei creştine - cu privire la cult, sacramente şi autoritatea didactică a Bisericii – şi a limitelor diversităţii legitime în aceste domenii;
- înţelegerea diferită a naturii calităţii de membru al unei biserici şi a angajării creştine a unei persoane, reflectată mai ales în folosirea expresiilor ce conferă judecăţi de valoare (cum ar fi „nominal", „dedicat", „adevărat" sau „ creştin născut din nou", „fără biserică", „evanghelizare" şi „re-evanghelizare"), care sunt adesea o sursă de tensiune între biserici, ducând la acuzaţii de prozelitism;

- înţelegerea diferită a scopului misiunii, conducând la diferenţe de ethos şi stil misionar, mai ales în ceea ce priveşte concepte ca: „dezvoltare bisericească" şi „extindere bisericească" ce par să dea prioritate numărului de „convertiţi" şi astfel par să încurajeze misiunea printre cei ce sunt deja membri ai unei biserici creştine;

- înţelegerea diferită a universalităţii misiunii, mai ales în ceea ce priveşte validitatea principiului creştin străvechi de „teritoriu canonic", conform căruia biserica locală, deja prezentă într-un anumit loc este în primul rând responsabilă pentru viaţa spirituală a oamenilor de acolo, şi nici un alt creştin, grup sau biserică nu poate acţiona sau stabili structuri bisericeşti fără a se consulta şi a coopera cu biserica locală.

2. Cum trebuie acţionat mai departe: propuneri practice

În pofida problemelor ce încă trebuie să mai fie depăşite, reflecţia ecumenică şi experienţa din ultimele decenii au demonstrat că reconcilierea şi înţelegerea reciprocă sunt posibile şi că mărturia în unitate poate deveni o realitate chiar şi pe o scară mai largă.

Deoarece contextele noi cer iniţiative noi de proclamare a Evangheliei în unitate, bisericile partenere în misiune trebuie să se angajeze pentru:

- o înţelegere aprofundată a ceea ce înseamnă să fii biserică în lumea de astăzi, şi acceptarea şi celebrarea inter-relaţionării lor în cadrul unicului Trup al lui Hristos (cf.ICor.,12,12);
- convingerea profundă că misiunea pe care bisericile o împărtăşesc în mod sinergic, este a lui Dumnezeu, nu a lor proprie;
- eforturi de a ajunge la o înţelegere comună mai complexă şi la o viziune a rolului lor misionar în societatea contemporană;
- a ajunge împreună, în felul lui Hristos, la noi frontiere ale misiunii – ascultând, acompaniind, însoţind, oferind resurse, primind unii de la alţii;
- hotărârea reînnoită de a arăta împreună „singura nădejde a chemării [lor]" (Efes.4,4), cu scopul de a se împărtăşi mai mult de iconomia divină a mântuirii pentru reconcilierea şi adunarea tuturor popoarelor şi a tuturor lucrurilor în Hristos (cf.Efes. 1, 9 – 10).

„Noi deplângem modul de a acţiona al celor care îşi duc la îndeplinire strădaniile în misiune şi evanghelizare astfel încât distrug unitatea Trupului lui Hristos, demnitatea umană şi chiar vieţile şi culturile celor care sunt evanghelizaţi; îi îndemnăm pe

aceştia să îşi mărturisească participarea la prozelitism şi să renunţe la acesta."

Deoarece drumul către evanghelizare în comuniune ecumenică şi parteneriat este încă lung, bisericile partenere în misiune trebuie:

- să se căiască pentru eşecurile din trecut şi să reflecteze mai auto-critic asupra modurilor de a fi în relaţie una cu alta şi asupra metodelor de evanghelizare, pentru a depăşi, în cuprinsul formulărilor lor teologice sau doctrinare, sau a politicilor şi strategiilor lor misionare, tot ceea ce exprimă lipsă de iubire, de înţelegere şi de încredere în alte biserici;
- să renunţe la orice formă de competiţie denominaţională şi rivalitate, şi la tentaţia de a atrage prin prozelitism membrii altor tradiţii creştine, acţiuni ce contravin rugăciunii lui Iisus pentru unitatea ucenicilor Săi (In. 17, 21);
- să evite stabilirea structurilor bisericeşti paralele, şi mai degrabă să stimuleze, să ajute şi să coopereze cu bisericile locale existente în lucrarea lor evanghelizatoare în societate în general, ca şi în relaţiile cu proprii membri, mai ales cu aşa-numiţii membri nominali;
- să condamne orice manipulare a asistenţei umanitare a creştinilor sau bisericilor pentru a-i tenta pe oameni să-şi schimbe apartenenţa lor denominaţională sau să promoveze scopurile misionare ale unei biserici în detrimentul alteia;
- să-i ajute pe cei care se află în procesul de a-şi schimba apartenenţa bisericească, să discearnă dacă sunt ghidaţi de motive demne sau nedemne (cum ar fi avansarea pe scara socială sau şanse pentru o viaţă mai bună);
- să înveţe „să-şi rostească adevărul în dragoste" , atunci când consideră că alţii fac prozelitism sau sunt implicaţi în practici de evanghelizare lipsite de onestitate.

Această comuniune creştină şi parteneriat vor fi posibile numai dacă creştinii şi bisericile:

- se vor asculta reciproc într-un dialog autentic menit să depăşească ignoranţa, prejudecăţile sau neînţelegerile, vor percepe diferenţele lor în perspectiva unităţii creştine şi vor evita acuzaţiile nedrepte, polemicile, defăimarea şi respingerea;
- vor asigura o mai complexă împărtăşire a informaţiei şi a responsabilităţii în misiune la toate nivelele, incluzând discuţii anterioare lansării de programe de evanghelizare;
- se vor încuraja, se vor întări şi se vor completa reciproc în activitatea misionară într-un spirit ecumenic, incluzând consultarea prealabilă cu biserica dintr-o anumită zonă pentru a identifica posibilităţile de colaborare şi de mărturie în unitate.

- vor demonstra voinţa de a învăţa de la ceilalţi – de exemplu, din dinamismul lor, din entuziasmul şi bucuria în activitatea misionară, din modul lor de a percepe comunitatea, din bucuria lor în Duhul, din spiritualitatea lor;
- vor face eforturi mai mari pentru reînnoire interioară în propriile lor tradiţii şi contexte culturale.

Concluzii

Împreună cu participanţii la Conferinţa despre misiunea mondială din Salvador, „noi deplângem modul de a acţiona al celor care îşi duc la îndeplinire strădaniile în misiune şi evanghelizare astfel încât distrug unitatea Trupului lui Hristos, demnitatea umană şi chiar vieţile şi culturile celor care sunt evanghelizaţi; îi îndemnăm pe aceştia să îşi mărturisească participarea la prozelitism şi să renunţe la acesta”.[11]

Fiind chemaţi la o singură nădejde, noi ne dedicăm apelului nostru comun la misiune şi la conlucrare pentru misiunea în unitate. Căutăm în mod activ o nouă eră a „misiunii în felul lui Hristos”, acum la sfârşitul celui de-al treilea mileniu, îmbogăţiţi de darurile oferite unii altora şi ţinuţi împreună de Duhul Sfânt.

„Ca toţi să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine şi Eu întru Tine, aşa şi aceştia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis. Şi slava pe care Tu Mi-ai dat-o le-am dat-o lor, ca să fie una, precum Noi una suntem: Eu întru ei şi Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârşiţi întru unime, şi să cunoască lumea că Tu M-ai trimis şi că i-ai iubit pe ei, precum M-ai iubit pe Mine” (In 17, 21 – 23).

Fiind chemaţi la o singură nădejde, noi ne dedicăm apelului nostru comun la misiune şi la conlucrare pentru misiunea în unitate. Căutăm în mod activ o nouă eră a „misiunii în felul lui Hristos”, acum la sfârşitul celui de-al treilea mileniu, îmbogăţiţi de darurile oferite unii altora şi ţinuţi împreună de Duhul Sfânt

[11] **Called to One Hope**, pp.74-75

Recomandări

Pe lângă faptul că a recomandat bisericilor pentru reflecţie şi pentru proces decizional documentul „**Pe calea spre o mărturie comună**", Comitetul central a aprobat şi următoarele recomandări pentru a facilita implementarea documentului:

1. Bisericile şi agenţiile asociate trebuie:

- să facă eforturi mai mari pentru a-şi educa credincioşii, din congregaţiile locale (parohii), şcolile de duminică, centrele de instruire şi seminarii, aşa încât să-i respecte şi să-i iubească pe membrii altor biserici ca surori şi fraţi în Hristos;
- să promoveze în mod activ cunoşterea moştenirilor şi contribuţiilor altor biserici care, în pofida diferenţelor, mărturisesc pe Acelaşi Iisus Hristos, ca Dumnezeu şi Mântuitor, se închină Aceluiaşi Dumnezeu Unul în Treime, şi sunt angajaţi la aceeaşi mărturie în lume;
- să facă eforturi în vederea reconcilierii prin abordarea rănilor istorice şi amintirile amare;
- să iniţieze (acolo unde este nevoie cu ajutorul Consiliul Ecumenic al Bisericilor) întâlniri şi dialoguri la nivel local, naţional şi regional cu cei angajaţi în activitatea misionară care este percepută ca prozelitism, pentru a-i ajuta să-şi înţeleagă motivaţiile, pentru a-i face conştienţi de impactul negativ al activităţiilor lor şi pentru a promova relaţii responsabile în misiune.
- să caute oportunităţi pentru a conlucra cu alte biserici în problemele pastorale şi sociale care afectează comunităţile locale şi ţările ca întreg, şi să fie deschise spre o cooperare autentică cu ceilalţi în abordarea nevoilor celor deserviţi;
- să renunţe împreună la prozelitism, care este negarea mărturiei autentice şi piedică în calea unităţii Bisericii, şi să insiste asupra sprijinirii mărturiei comune, a unităţii şi a înţelegerii între bisericile care propovăduiesc Evanghelia;
- să continue să se roage împreună pentru unitatea creştină, lăsând Duhul lui Dumnezeu să conducă bisericile înspre adevăr deplin şi credincioşie;

2. Consiliul Ecumenic al Bisericilor trebuie:

- să pună mai mult accent pe formarea ecumenică, folosind toate resursele sectorului său educaţional, avându-se în vedere tendinţa spre confesionalism şi rivalităţi confesionale;
- să întreprindă un studiu despre ecclesiologie şi misiune, întrucât multe dintre motivele de tensiune şi separare în legătură cu mărturia comună izvorăsc din perspective antagonice asupra acestor domenii.

Deşi este recunoscut faptul că principala responsabilitate pentru implementarea prezentului document aparţine bisericilor, Consiliul Ecumenic al Bisericilor ar trebui să faciliteze stimularea dialogului în cadrul bisercilor şi între acestea.

Pr.lect.dr.Nicolae Moşoiu
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Andrei Şaguna" din Sibiu

Misiunea tămăduitoare a Bisericii*

Însemnări introductive

Documentul de faţă a fost elaborat de un grup multi-cultural şi inter-denominaţional de misiologi, medici şi specialişti în domeniul sănătăţii. Acesta continuă tradiţia Comisiei Medicale Creştine (CMC) a Consiliului Ecumenic al Bisericilor şi contribuţia sa rodnică la o înţelegere a slujirii tămăduitoare a Bisericii. Acest document nu repetă ceea ce s-a formulat deja în textele anterioare ale Consiliului Ecumenic al Bisericilor, cum ar fi documentul „*Healing and Wholeness: The Churches' Role in Health*" („*Tămăduire şi Integritate : Rolul Bisericilor în privinţa sănătăţii*"), adoptat în 1990 de Comitetul central. Acel text plasează slujirea de a tămădui în contextul luptei pentru dreptate, pace şi menţinere a integrităţii creaţiei, şi rămâne o contribuţie esenţială, urgenţa sa chiar crescând în lumea globalizată de astăzi. Prezentul document de studiu se concentrează în primul rând asupra unor aspecte medicale şi teologico – spirituale ale slujirii de a tămădui şi legătura pe care acestea o au cu înţelegerea ecumenică actuală a misiunii. Este unul dintre documentele de bază ale Conferinţei de misiune şi evanghelizare mondială desfăşurată la Atena în anul 2005 şi reprezintă o contribuţie importantă la dialogul privitor la relevanţa temei conferinţei: "*Vino, Duhule Sfinte, tămăduieşte şi reconciliază. Chemaţi în Hristos să fim comunităţi care aduc reconciliere şi tămăduire."*

Textul de faţă ar trebui citit împreună cu documentul de studiu recomandat de Comisia de misiune şi evanghelizare mondială despre „misiune ca slujire a reconcilierii".[1] Acest document nu are pretenţia de a formula o declaraţie finală cu privire la tămăduire sau misiune, dar speră să îmbogăţească dezbaterea şi să dea posibilitatea creştinilor şi bisericilor să răspundă mai bine la chemarea lor.

---

* * Traducere după originalul în limba engleză: "*The Healing Mission of the Church*" publicat în : **"You are the light of the world". Statements on Mission by the World Council of Churches 1980-2005,** WCC Publications, Geneva 2005, pp.127-162.

[1] Documentul pregătitor al conferinţei organizată de CWME (Commission on World Mission and Evanghelism) nr.10, pe adresa : www.mission2005.org

1. Contextul

Contextul global cu privire la sănătate şi bolă aşa cum este văzut la începutul sec. al XXI – lea.

2. Statisticile mondiale despre incidenţa şi prevalenţa bolilor, despre sarcina reprezentată de boli pentru comunităţi şi societăţi, şi cele despre rata mortalităţii, se bazează pe un concept ştiinţific despre boală şi pe metode epidemiologice pentru a evalua boala şi impactul său.[2] În ştiinţa medicală, noţiunea de boală se referă la o disfuncţiune a fiziologiei umane ce poate fi identificată. Trebuie însă să avem în vedere faptul că această abordare este diferită faţă de o interpretare holistică a sănătăţii şi a bolilor aşa cum este folosită în cercurile CEB[3] iar aceasta nu poate fi cuantificată cu mijloacele actuale, de aceea nici nu este prea potrivită pentru analizele statistice.

3. Totuşi, poate fi înşelător să descrii un context global deoarece situaţia este extrem de complexă şi diferă foarte mult între continente şi societăţi, şi din ce în ce mai mult în cadrul societăţilor şi chiar în rândul comunităţilor locale, fiind dependente de resursele economice care influenţează condiţiile de viaţă, comportarea şi stilul de viaţă şi accesul la asistenţa medicală. Orice privire superficială va induce cu siguranţă în eroare dacă va fi considerată ca o descriere fidelă a situaţiilor locale sau regionale.

4. Cu toate acestea se pot delimita câteva tendinţe. Se poate vorbi despre o îmbunătăţire mondială a stării de sănătate, dacă ar fi să o evaluăm după mortalitatea prematură şi număr de ani trăiţi de persoanele cu disabilităţi, excepţie făcând acele regiuni grav afectate de HIV / SIDA. Rata mortalităţii infantile, care constituie un indicator important al condiţiilor generale de viaţă şi de acces la îngrijirea medicală elementară, a atins cote foarte scăzute în Europa şi America de Nord şi scade mai ales în Asia de Est şi de Sud – Est, ca de altfel şi în America Latină şi în Caraibe. Dar este încă foarte ridicată şi chiar ascendentă într-o serie de ţări din Africa sub – sahariană.

5. Alte tendinţe majore includ *creşterea mondială a bolilor cronice,* în special bolile mintale şi bolile care afectează pe cei în vârstă. Chiar şi în ţările slab dezvoltate se înregistrează o creştere a numărului de adulţi care suferă de boli cardiace, cancer sau diabet, acestea fiind cauzele cele mai

---

[2] Cf. Christina de Vries: " The Global Health Situation: Priorities for the Churches' Health Ministry beyond AD 2000", *International Review of Mission,* vol.90, nr. 356-357, pp.149sq.

[3] definiţia CEB, v.& 31 *infra.*

frecvente ale îmbolnăvirii şi ale mortalităţii în ţările industrializate.[4] Faptul cel mai îngrijorător este tendinţa generală de creştere prelungită a numărului de oameni care suferă de boli psihice, în special depresia, atât în ţările din Nord cât şi în cele din Sud. Se pare că experienţele accelerate şi exagerate cauzate de procesul rapid al globalizării exercită o presiune excesivă asupra sistemului psihic uman.

6. În prezent, comunitatea internaţională este angajată într-o revizuire majoră a statutului global al sănătăţii ca parte a procesului de evaluare a progresului în vederea atingerii Obiectivelor de Dezvoltare ale Mileniului (ODM) - Millenium Development Goals (MDG) . Trei dintre cele opt ODM se referă direct la sănătate.[5]

7. Impactul pe care *schimbarea climatului determinată de acţiunea umană* şi deteriorarea mediului înconjurător îl au asupra stării sănătăţii la nivel global nu poate fi încă suficient indicat şi estimat, dar suscită îngrijorări serioase datorită potenţialelor sale efecte devastatoare, care se manifestă nu numai local, ci afectează întreaga lume. De exemplu defrişările contribuie la creşterea dioxidului de carbon în atmosferă având ca efect diminuarea stratului de ozon şi creşterea radiaţiilor ultra-violete. Acestea determină slăbirea sistemelor imunitare şi duc la apariţia cancerului şi a altor boli infecţioase care depind de răspunsurile imunitare mediate celular. Încălzirea globală are ca efect creşterea nivelului oceanelor provocând astfel inundarea localităţilor şi ducând la creşterea incidenţei bolilor care se transmit prin apă. O altă consecinţă a încălzirii globale este reapariţia malariei şi a altor boli infecţioase în ţările cu climă temperată şi creşterea pericolului cauzat de bolile cardiovasculare.

8. În ciuda tehnologiei avansate, *starea sănătăţii la nivel global* este încă îngrijorătoare aşa cum reiese din raportul Organizaţiei Mondiale a Sănătăţii pe anul 2004[6]. Astfel, s-a evidenţiat faptul că sănătatea şi procesul de tămăduire nu sunt numai nişte probleme medicale. Acestea au şi dimensiuni politice, sociale, economice, culturale şi spirituale. Aşa cum s-a afirmat în documentul CEB intitulat: „Healing and Wholeness: The Churches' Role in Health" (Tămăduire şi Integritate : Rolul Bisericilor în privinţa sănătăţii") : "… *cu toate că 'industria sănătăţii' produce şi foloseşte o tehnologie din ce în ce mai sofisticată şi mai scumpă, un fapt din*

[4] Organizaţia Mondială a Sănătăţii (OMS): *The World Health Report- Changing History, Geneva, 2004.*

[5] *Naţiunile Unite: : Raportul despre Obiectivele dezvoltării mileniului. Cf. www.un.org/millenniumgoals. Aici se face referire la #4: reducerea cu două treimi a mortalităţii copiilor sub cinci ani; #5: reducerea cu trei pătrimi a ratei mortalităţii materne; #6: Întreruperea şi începutul declinului răspândirii HIV/AIDS. Întreruperea şi declinul incidenţei malariei şi a altor maladii grave*

[6] OMS, op.cit.

ce în ce mai evident este acela că majoritatea problemelor de sănătate la nivel mondial nu pot fi soluţionate cel mai bine pe această cale... Este recunoscut faptul că prima cauză a bolilor în întreaga lume o constituie sărăcia, care este în cele din urmă rezultatul oprimării, al exploatării şi al războiului. Oferirea vaccinurilor, a unor medicamente şi chiar educaţia sanitară prin metode standard, nu pot diminua în mod semnificativ bolile din cauza sărăciei..."[7]

Accesul inegal la serviciile de sănătate – sănătatea şi dreptatea ca probleme de etică.

9. În multe zone ale lumii, oamenii nu se pot bucura de servicii elementare de sănătate. Posibilitatea *accesului la îngrijiri medicale* şi comercializarea sănătăţii constituie o problemă complexă şi sensibilă. Îngrijirea medicală ştiinţifică devine din ce în ce mai scumpă odată cu creşterea nivelelor de diagnosticare şi al complexităţii terapiei, situaţie care adânceşte diferenţa dintre cei care îşi pot permite astfel de tratamente şi cei care nu-şi pot permite. Acest lucru este cel mai vizibil în ţările slab dezvoltate, dar devine de asemenea din ce în ce mai sesizabil şi în ţările dezvoltate care alocă un buget redus sectorului sănătăţii. Creştinilor trebuie să li se amintească mereu faptul că accesul la îngrijirea medicală este un drept de bază al omului şi nu un produs pe care şi-l pot permite doar cei care au resurse financiare suficiente.

10. Pe de altă parte, se înregistrează o creştere a interesului în tratarea bolilor produse de sărăcie, în special bolile infecţioase majore ca HIV / SIDA, tuberculoza şi malaria. În acest sens s-a constituit de către Organizaţia Naţiunilor Unite "Fondul mondial pentru combaterea SIDEI, tuberculozei şi malariei". Creştinii au militat intens pentru sporirea atenţiei în acest sens şi pentru alocarea de resurse financiare pentru combaterea bolilor cauzate de sărăcie, şi pentru a obţine o mai mare corectitudine în distribuirea resurselor. În acest sens pot fi aduse spre exemplu câteva campanii mondiale şi unele iniţiative, ca Alianţa Ecumenică de Sprijin şi Iniţiativa Ecumenică HIV / SIDA din Africa. Există de asemenea eforturi din ce în ce mai mari de cooperare între diverse comunităţi de credinţă pentru soluţionarea acestor probleme de sănătate la nivel global.

11. Chiar dacă în anumite situaţii, serviciile bune de îngrijire medicală diminuează sărăcia, sănătatea şi tămăduirea nu pot fi separate de organizarea structurală a societăţilor noastre, de calitatea relaţiilor dintre

[7] Cf. *Healing and wholeness. The Churches' Role in Health. The report of a study by the Christian Medical Commission, WCC, 1990. Documentul a fost primit de Comitetul central al CEB. Citatul de la p.1*

oameni şi de stilul de viaţă. Tiparele unor stiluri de viaţă nesănătoase[8] se răspândesc din ce în ce mai mult şi sunt o consecinţă a standardelor şi intereselor industriei alimentare şi a procesului de schimbare a mentalităţilor culturale promovate de mass – media şi de industria de publicitate.

12. Starea actuală a lucrurilor poate fi caracterizată pe scurt astfel: Astăzi, în lumea noastră globalizată şi foarte mercantilă, oamenii sunt foarte departe de a fi sănătoşi, atât la nivel de individ cît şi la nivel de comunitate, în pofida numeroaselor progrese care s-au realizat în domeniul medicinii preventive şi în practicile terapeutice.

- Mulţi oameni nu-şi permit să beneficieze de îngrijire medicală.
- În timp ce bolile care pot fi prevenite constituie încă o problemă majoră în multe zone ale lumii, bolile cronice care se leagă adesea de stilul de viaţă şi de temperament sunt în continuă creştere, producând multă suferinţă în toată lumea.
- În zilele noastre este identificat un număr din ce în ce mai mare de oameni cu boli mintale.
- Costurile îngrijirii medicale au atins niveluri prohibitive, făcând tehnologia inaccesibilă multor oameni şi având ca urmare sisteme medicale care nu pot fi susţine.
- Tehnologia înaltă are şi o latură inumană, putând duce la izolare şi dezbinare între oameni.
- Moartea este considerată un eşec în medicina modernă şi se luptă împotriva ei cu o asemenea îndârjire, încât oamenii nu mai pot mori cu demnitate.

13. Oamenii deziluzionaţi de sistemul medical existent caută ceva mai mult decât un simplu tratament al ficatului sau al inimii. Ei vor să fie priviţi şi trataţi ca persoane. Bolile lor îi determină adesea să pună întrebări spirituale şi se constată o căutare crescândă a dimensiunii spirituale a tămăduirii. Importanţa rolului comunităţii în crearea şi menţinerea sănătăţii este redescoperită în multe din ţările dezvoltate.

14. Cercetătorii ştiinţifici au început să schiţeze ceea ce numesc ei „bunurile unei sănătăţi religioase", pentru a oferi informaţii elementare cu privire la o posibilă infrastructură materială şi cu privire la contribuţiile spirituale pe care le-ar putea aduce comunităţile religioase la o politică naţională şi internaţională de sănătate. Un număr de studii epidemiologice realizate de medici specialişti, mai ales în SUA, evidenţiază efectul pozitiv al religiei şi spiritualităţii asupra sănătăţii şi face posibil în acest fel un nou

[8] Cum ar fi fast-food – ul şi alte tendinţe de consum care duc la supra-ponderalitate la copii şi la adulţi în societăţile dezvoltate, dependenţa de droguri, folosirea exagerată a televizorului şi a aparatelor video, etc.

dialog între disciplinele medicale şi teologice.[9] Medicina ştiinţifică însăşi a devenit din ce în ce mai interesată de dimensiunea spirituală a persoanei umane.

Tămăduire şi cultură: diferitele concepţii despre lume, condiţiile culturale şi impactul lor asupra înţelegerii sănătăţii şi tămăduirii.

15. Felul în care sunt definite sănătatea şi tămăduirea şi, de asemenea, explicate suferinţa şi boala, depinde mult de cultură şi convenţii. În cercurile misionare ecumenice, cultura este înţeleasă, de obicei, într-un sens larg, incluzând nu numai literatura, muzica şi artele, dar şi valori, structuri, concepţii despre lume, etica şi, de asemenea, religia.[10]

16. În special această combinaţie între religie, concepţia despre lume şi valori, influenţează înţelegerea specifică pe care oamenii o au cu privire la tămăduire. Deoarece cultura diferă de la un continent la altul şi de la o ţară la alta şi chiar în cadrul unor ţări şi al unor grupuri de oameni, nu există o percepţie generală a principalelor cauze ale suferinţei şi bolii sau cu privire la orice rău îndreptat împotriva oamenilor.

17. Există culturi în care fiinţele supranaturale sunt percepute ca fiind de fapt principala cauză reală a lipsei sănătăţii, în special a bolilor mintale. Având astfel de concepţii, oamenii merg la tămăduitori tradiţionali şi la specialişti religioşi, pentru exorcizare şi eliberare de spiritele rele şi de demoni. Numai când procedează aşa au garanţia că principala cauză a suferinţei lor a fost eliminată. Această procedură nu exclude tratamente paralele ale acestor simptome, folosind ierburi şi medicamente produse în mod tradiţional sau industrial.

18. Foarte mulţi oameni integrează credinţe religioase populare şi cultura lor în modul de înţelegere a sănătăţii şi tămăduirii. Putem invoca această credinţă şi religiozitate populară în procesul tămăduirii. Această credinţă poate include venerarea sfinţilor, pelerinaje la locuri sfinte, şi folosirea unor simboluri religioase ca, de exemplu, uleiul şi amuletele pentru apărarea oamenilor de spiritele rele sau de intenţiile rele care îi rănesc pe oameni.

19. Alte credinţe, întâlnite în special în culturile asiatice arată, de asemenea, importanţa armoniei trupului omenesc ca o precondiţie necesară

[9] Cf. Harold G.Koeching, Michael E. Muccullogh, David B. Lason eds., Handbook of Religion and Health, New York, Oxford UP, 2001

[10] Problema relaţiei dintre Evanghelie şi culturi a fost luată în consideraţie în mod serios la conferinţa mondială de misiune din Salvador în 1996, cf. Christopher Duraisingh ed., *Called to One Hope: The Gospel in Diverse Cultures, WCC, 1998.*

pentru sănătatea unei persoane, pentru bunăstarea şi tămăduirea acesteia. Un exemplu în acest sens este Shibashi, o veche practică chinezească ce constă în mişcări inspirate din natură, prin care se armonizează trupul cu ritmul naturii, având un efect revitalizant. Credinţa tradiţională este că tămăduirea şi sănătatea sunt de fapt efecte ale echilibrului în fluxul energetic, care sunt influenţate din interiorul şi din exteriorul trupului omenesc. Blocarea centrelor energetice (chakras) sau oprirea fluxului energetic duce la apariţia bolii. Acupunctura şi presopunctura sunt alte modalităţi de echilibrare a fluxului energetic.

20. Din aceste viziuni asupra lumii s-au dezvoltat în unele dintre marile civilizaţii ale lumii ştiinţe medicale şi sisteme influenţate din punct de vedere cultural. Începând în special cu Iluminismul, aceste practici au fost ignorate de către sistemul medical din Occident, însă astăzi sunt, din nou, din ce în ce mai mult privite ca alternative valoroase în tratarea anumitor boli.

21. Ca o consecinţă a progreselor din domeniul ştiinţei medicale şi al schimburilor interculturale, unii oameni, în special în Occident, au început să-şi formeze stiluri noi de viaţă, în care pun accent pe plimbare, jogging, exerciţii aerobice, diete, yoga şi alte forme de meditaţie, masaj şi frecventarea saunei şi a staţiunilor balneo-climaterice, cu scopul de a dobândi buna dispoziţie, sănătate şi tămăduire. Aceste modalităţi ajută şi la eliminarea stresului precum şi la tratarea unor boli cronice ca cele cardiovasculare şi diabetul.

22. Unele forme de religiozitate centrate în jurul naturii dar şi unele culturi indigene şi cele seculare în curs de apariţie, evidenţiază, de asemenea, relaţia dintre cosmologie sau ecologie şi sănătate şi tămăduire. Se înregistrează o creştere, chiar dacă insuficientă, a conştientizării importanţei de a relaţiona ecologia cu sănătatea. Factorii de sănătate determinanţi sunt apa curată, aerul şi un spaţiu sigur pentru toate creaturile vii. Defrişările au afectat foarte tare rezervele de apă, au dus la poluarea aerului şi au distrus habitatul multor creaturi vii, transformându-le în „dăunători" şi ducând la deteriorarea sănătăţii oamenilor şi a celorlalte elemente ale creaţiei. Apropierea prea mare dintre animale şi oameni este cauza unor noi forme de epidemii cum este apariţia gripei aviare, o infecţie virală gravă şi potenţial fatală, care se transmite de la raţe şi găini la oameni. Efectele provocate de *tsunami* evidenţiază importanţa grijii faţă de fiinţele umane, dar şi de toată creaţia şi, de asemenea, atrage atenţia asupra capacităţii omului de a se adapta ritmului naturii.

2. Sănătate şi tămăduire în cadrul Mişcării Ecumenice

23. În vremurile străvechi, arta de a tămădui aparţinea preoţilor. Ei erau consultaţi în caz de boală şi adesea erau priviţi ca intermediari în procesul de tămăduire. Unitatea dintre trup, minte şi spirit era înţeleasă şi acceptată.

Locul central al tămăduirii în misiunea Bisericii primare

24. Este demn de reamintit faptul că dezvoltarea Bisericii primare în secolele al II-lea şi al III-lea s-a datorat, printre altele, şi faptului că religia creştină s-a prezentat societăţilor primare mediteraneene ca o mişcare de tămăduire. Importanţa diferitelor slujiri tămăduitoare din cadrul Bisericii este reflectată de mărturiile timpurii despre misiune din Noul Testament. Multe scrieri ale Părinţilor Bisericii primare atestă, de asemenea, centralitatea Bisericii în calitate de comunitate tămăduitoare şi Îl proclamă pe Hristos ca Mântuitor al întregii lumi împotriva religiozităţii elenistice.

25. Afirmând că Dumnezeu Însuşi, prin viaţa Fiului Său a trăit experienţa slăbiciunii şi chiar a morţii, creştinismul a revoluţionat modul de înţelegere a lui Dumnezeu şi, de asemenea, a transformat profund atitudinile fundamentale ale comunităţii de credinţă faţă de cei bolnavi, cei în vârstă şi cei muribunzi. A avut o contribuţie decisivă la înlocuirea strategiilor convenţionale şi a mecanismelor de excludere, de discriminare şi de stigmatizare religioasă a celor bolnavi şi sensibili. A pus capăt concepţiei potrivit căreia divinul era asociat cu idealurile unei existenţe perfecte, sănătoase, frumoase şi lipsite de suferinţe. Atitudinea diferită pe care creştinismul o avea faţă de bolnavi, faţă de văduve şi faţă de săraci s-a dovedit a fi o sursă vitală pentru succesul misionar şi vitalitatea Bisericii primare. Mănăstirile au continuat să fie insule de speranţă prin grija faţă de cei bolnavi.

Ştiinţa medicală şi misiunile medicale

26. De-a lungul secolelor, în special începând cu Iluminismul, dezvoltarea ştiinţei şi a tehnologiei a dus la o schimbare în modul de a înţelege fiinţa umană şi sănătatea. În loc să fie privită ca o unitate indivizibilă, fiinţa umană a fost împărţită în trup, minte şi suflet. Medicii specialişti au tendinţa să privească o boală ca o disfuncţiune a unei maşini frumoase şi complicate care trebuie reparată cu ajutorul abilităţilor medicale, neglijând faptul că fiinţele umane au un suflet şi o minte. Odată cu apariţia psihologiei şi a psihiatriei s-a accentuat această împărţire, acestea preluând îngrijirea minţii. Ca urmare, s-a pierdut înţelegerea conceptului de

integralitate, ca de altfel, şi a rolului comunităţii şi al spiritualităţii în privinţa sănătăţii.

27. Misiunile medicale au apărut mai târziu, mai exact în sec. al XIX – lea, ducând la formarea unor sisteme de îngrijire medicală în colaborare cu Biserica; acestea s-au răspândit în mai multe zone ale lumii acolo unde activau misionari. Îngrijirea medicală era văzută de unii ca parte esenţială a misiunii unei biserici sau organizaţii misionare. Deşi aceste spitale misionare ofereau o îngrijire de calitate pline de compasiune la un preţ redus, modelul medical occidental de îngrijire a sănătăţii s-a suprapus adeseori peste culturile locale indigene care aveau propriile lor tradiţii terapeutice şi de tămăduire. Totuşi, mulţi misionari s-au angajat în antrenarea băştinaşilor în arta de tămăduire şi de îngrijire încă de la începutul misiunii lor medicale.

O înţelegere holistică şi echilibrată a slujirii creştine de tămăduire.

28. Comisia creştină medicală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor a întocmit în anii 1970 – 1980 un studiu atent conceput şi foarte cuprinzător în care arăta că există mulţi factori sau influenţe care cauzează forme de boli şi rupere a relaţiilor, apariţia senzaţiei de gol şi lipsa unei orientări spirituale în viaţa oamenilor; slăbesc puterile naturale ale trupului de a se apăra sau de a face faţă infecţiilor sau disfuncţionalităţilor bio-chimice ale organismului, sau altor forme de tulburare fizică, emoţională sau mintală; cauzează dezechilibru în fluxul de energie ducând la blocarea lui şi la manifestarea bolii; provoacă înrobire sau dependenţă faţă de dorinţe sau influenţe rele care afectează răspunsul persoanei la harul mântuitor al lui Dumnezeu.

29. Conform unei antropologii care îşi are originile în tradiţia biblico – teologică a Bisericii, fiinţa umană este percepută ca o „unitate multidimensională”.[11] Trupul, sufletul şi mintea nu sunt entităţi separate, ci inter-relaţionate şi inter-dependente. Astfel, sănătatea este înţeleasă din punct de vedere fizic, psihologic şi spiritual. Orice persoană face parte şi dintr-o comunitate; sănătatea are şi o dimensiune socială. Iar datorită interacţiunii dintre mediul natural (biosfera) şi persoane sau comunităţi, sănătatea are chiar o dimensiune ecologică.

30. Aceste consideraţii au determinat Consiliul Ecumenic al Bisericilor să formuleze următoarea definiţie a sănătăţii:

[11] O concepţie dezvoltată mai ales de Paul Tilich. Cf. Paul Tilich: “The meaning of health” (1961) in *idem, Writings in the Philosophy of Culture/ Kulturphilosophishe Schriften (Main works/ Hauptwerke 2)* ed. by M .Palmer, Berlin-New York, 1990, pp.342-52. *Paul Tilich*, “ The relation of religion and health. Historical consideration and theoretical questions”(1946), in *ibid*., pp.209-38. *Idem, Systematic Theology III.Life and the Spirit, History of God, Chicago,1963, pp.275-82.*

Sănătatea este o stare dinamică de bună dispoziţie a omului şi a societăţii, o bunăstare fizică, mintală, spirituală, economică, politică şi socială – o stare de armonie cu ceilalţi, cu mediul înconjurător şi cu Dumnezeu.[12]

Această viziune holistică subliniază faptul că sănătatea nu este un concept static în care să existe limite distincte clare între cei ce sunt sănătoşi şi cei ce nu sunt. Orice fiinţă umană se mişcă permanent între diferite grade ale menţinerii sănătăţii şi ale luptei împotriva infecţiilor şi bolilor. O astfel de manieră de a înţelege sănătatea este apropiată de aceea care a apărut în cadrul celei mai recente dezbateri şi cercetări cu privire la factorii de promovare a sănătăţii.[13] O astfel de viziune holistică are şi consecinţe asupra înţelegerii misiunii Bisericii:

Slujirea creştină de tămăduire include atât practica medicală (care se adresează atât sănătăţii fizice cât şi celei mintale) cât şi disciplinele de îngrijire şi de consiliere şi practicile spirituale. Pocăinţa, rugăciunea şi / sau punerea mâinilor, tămăduirea divină, ritualurile care implică atingerea şi tandreţea, iertarea şi împărtăşirea cu Sf. Euharistie pot avea efecte importante şi uneori chiar impresionante din punct de vedere fizic, dar şi din punct de vedere social. Toate aceste mijloace diverse fac parte din lucrarea lui Dumnezeu în creaţie şi prezenţa Sa în Biserică. Medicina ştiinţifică contemporană, ca de altfel şi alte perspective medicale folosesc ceea ce este valabil în lumea pe care Dumnezeu a creat-o. Tămăduirea cu ajutorul „mijloacelor medicale" nu trebuie privită ca fiind inferioară (sau chiar inutilă) în comparaţie cu tămăduirea prin alte mijloace sau prin cele „spirituale".

31. Există biserici şi contexte sociale (în special în lumea occidentală post- iluministă şi în societăţile moderne) în care s-a pus un accent şi s-a acordat o atenţie uni-direcţionată rezultatelor obţinute de medicina ştiinţifică contemporană şi aspectelor fizice ale sănătăţii şi tămăduirii. Acum este nevoie de o nouă deschidere şi atenţie pentru dimensiunile spirituale din cadrul slujirilor creştine de tămăduire. Există însă şi alte contexte şi biserici în care - datorită unei viziuni diferite asupra lumii şi datorită faptului că nu-şi pot permite sistemele medicale moderne de tip occidental - importanţa tămăduirii spirituale este foarte apreciată. Este esenţial un nou dialog între practicile tămăduirii spirituale şi abordările din medicina modernă.

[12] Studiul CMC despre " Healing and Wholeness", p.6

[13] Un exemplu sunt discuţiile despre conceptul de "salutogenesis" dezvoltat de sociologul medical Aaron Antonowsky, prin care se pune accentul pe ceea ce ajută la menţinerea sănătăţii şi stării de bine a trupului şi a sufletului, în loc de a accentua factorii care produc îmbolnăvirea

Încercări recente de aprofundare a înţelegerii misiunii tămăduitoare a Bisericii

32. Unul din cele mai recente studii a fost condus pentru Biserica Anglicană de o comisie de lucru numită de Camera Episcopilor. Aceasta a realizat un raport foarte cuprinzător şi a dezvoltat o definiţie a tămăduirii ca fiind : „ procesul care duce la sănătate şi integritate… . Acesta cuprinde ceea ce Dumnezeu a realizat pentru fiinţele umane prin întruparea lui Iisus Hristos…. Uneori putem avea parte de darurile tămăduitoare ale lui Dumnezeu imediat sau oricum rapid, dar în cele mai multe cazuri, tămăduirea este un proces treptat care necesită timp pentru a restaura în mod profund sănătatea nu doar la un anumit nivel.[14]

33. De asemenea, este semnificativ faptul că la începutul sec. al XXI – lea unele întâlniri ecumenice bisericeşti importante cum ar fi Adunarea generală a Federaţiei Lutherane Mondiale (LWF) de la Winnipeg, Canada, Adunarea generală a Conferinţei Bisericilor Europene (CEC) de la Trondheim, Norvegia, Consiliul general al Alianţei Mondiale a Bisericilor Reformate (WARC) de la Accra, Ghana şi-au îndreptat atenţia, într-o formă directă sau indirectă, asupra misiunii tămăduitoare a Bisericii într-o lume sfâşiată de suferinţă şi violenţă. Următorul fragment din documentul cel mai recent legat de misiune al LWF este ilustrativ pentru multe dintre aceste eforturi:

„Conform Sfintei Scripturi, Dumnezeu este sursa oricărei tămăduiri. În Vechiul Testament, vindecarea şi mântuirea se întrepătrund, şi în multe cazuri înseamnă acelaşi lucru : << Tămăduieşte-mă, Doamne şi voi fi tămăduit; mântuieşte-mă şi voi fi mântuit>> (Ier. 17, 14). Noul Testament, însă, nu echivalează faptul de a fi vindecat de vreo boală cu cel de a fi mântuit. Noul Testament face o distincţie între vindecare şi tămăduire. Unii pot fi vindecaţi dar nu şi tămăduiţi (Lc. 17, 15 – 19) în timp ce alţii nu sunt vindecaţi, dar sunt tămăduiţi (2 Cor 12, 7 – 9).'Vindecarea' înseamnă redobândirea sănătăţii pierdute şi, prin urmare, implică o perspectivă patologică. Tămăduirea se referă la realitatea eshatologică a unei vieţi abundente care începe prin evenimentul Iisus Hristos, Tămăduitorul rănit, Cel care Îşi asumă toate aspectele suferinţei umane, morţii, şi vieţii, şi Care depăşeşte violenţa, suferinţa şi moartea prin Învierea Sa. În acest sens, tămăduirea şi mântuirea fac trimitere la aceeaşi realitate eshatologică."[15]

---

[14] *A time to Heal: A Report for the House of Bishops of the General Synod of the Church of England on the Healing Ministry, London, Church House Publ., 2000.*

[15] *Mission in Context. Transformation- Reconciliation-Empoverment. An LWF Contribution to the Understanding and Practice of Mission,* Geneva, LWF, 2004, pp.39-40.

Un dialog recent între diferite concepţii despre lume referitor la realitatea puterilor spirituale

34. În ultimii ani, datorită creşterii rapide a mişcărilor penticostale - harismatice şi datorită influenţei lor în spectrul ecumenic, noţiuni cum ar fi „conflict de putere", „demon[ologie]", şi „începătorii şi puteri" au devenit astăzi subiecte de interes şi cercetare misiologică, iar în mod special s-a dezbătut chestiunea tămăduirii divine[16]. Totodată astăzi, în anumite cercuri creştine se vorbeşte mult mai des despre exorcism, alungarea duhurilor rele şi „vrăjitorie – demonologie". Discuţia despre demoni şi duhurile rele, cu siguranţă nu este un fenomen nou nici în teologia creştină, nici în viaţa Bisericii. Biserica creştină, în cursul istoriei sale – în special în primele secole şi mai târziu, cu precădere în perioada mişcărilor entuziastice şi harismatice de reînnoire – fie a împuternicit anumite persoane care aveau un dar /har special pentru a aborda forţele răului (exorciştii), fie a recunoscut cel puţin realitatea puterilor spirituale.

35. Proliferarea rapidă a bisericilor creştine printre culturile din afara Occidentului, a contribuit de asemenea la accentuarea temei demonologiei. Creştinii din Africa, Asia, America Latină şi zona Pacificului tind să fie mult mai receptivi la ideea realităţii acestor forţe. În multe dintre aceste culturi există o legătură cu puterile spirituale larg răspândită, chiar şi separat de credinţa creştină… . Unul dintre motivele principale pentru care bisericile occidentale- în special principalele biserici protestante- au evitat în întregime tema puterilor spirituale timp de câteva secole este legat de natura specifică a concepţiei lor despre lume, care îşi are originea în influenţa Iluminismului. Teologia creştină şi modul în care era pregătit clerul nu numai că au ignorat acest subiect, dar adesea au facilitat chiar şi „demitizarea" locurilor biblice care relatează despre demoni şi puteri spirituale. Nici primele documente ale CEB despre tămăduire şi sănătate nu au abordat cum trebuie această problemă.[17] În prezent are loc o schimbare de paradigme în cultura apuseană - schimbare cunoscută adesea sub numele de „post – modernitate"- care este o provocare pentru o concepţie îngustă raţionalistă, dar şi pentru teologie.

[16] Cf.IRM, vol.93, nr. 370-371, Iul.-Oct.2004 despre " Divine Healing.Penticostalism and Mission".
[17] A se vedea ca exemplu studiul CMC din 1990, "Healing and Wholeness", op.cit.

3. Sănătatea şi tămăduirea din punct de vedere biblic şi teologic.

Misiunea tămăduitoare a lui Dumnezeu

36. Dumnezeu Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh conduc creaţia şi umanitatea spre realizarea deplină a Împărăţiei lui Dumnezeu, pe care profeţii au anunţ-o şi au aşteaptat-o ca fiind relaţia refăcută şi tămăduită dintre creaţie şi Dumnezeu, dintre umanitate şi Dumnezeu, dintre umanitate şi creaţie, dintre oameni ca persoane şi ca grupuri sau societăţi (tămăduirea în sensul cel mai deplin de „shalom", Isaia 65, 17 – 25). Această lucrare este numită în misiologie : *missio Dei*. Privită dintr-o perspectivă trinitară, dimensiunile creaţională, social – relaţională şi spiritual – energetică ale tămăduirii sunt inter-dependente. În timp ce afirmăm realitatea dinamică a misiunii lui Dumnezeu în lume şi în creaţie, conştientizăm şi taina Sa profundă care este dincolo de posibilitatea de înţelegere a omului (Iov 38 sq). Noi ne bucurăm ori de câte ori prezenţa lui Dumnezeu se manifestă în viaţa şi istoria omenirii prin schimbări miraculoase, eliberatoare şi tămăduitoare, asigurând o viaţă demnă. De asemenea, strigăm odată cu Psalmistul şi cu Iov, şi-L întrebăm pe Creator atunci când răul şi suferinţa inexplicabilă ne scandalizează şi pare să arate absenţa unui Dumnezeu milostiv şi drept: „De ce, Dumnezeule ? De ce tocmai eu, Doamne? Cât timp să mai îndur ?" Noi ne afirmăm credinţa şi speranţa într-un Dumnezeu care tămăduieşte şi poartă de grijă în contextul unei lumi care este profund ambivalentă şi paradoxală.

37. În calitate de creştini, noi recunoaştem chipul perfect al lui Dumnezeu aşa cum s-a manifestat în Iisus Hristos, Cel Care a venit să mărturisească prin viaţa Sa, prin faptele şi cuvintele Sale grija pe care Dumnezeu o poartă umanităţii şi creaţiei. Întruparea lui Dumnezeu în Hristos atestă faptul că puterea de tămăduire a lui Dumnezeu nu ne eliberează de lumea aceasta şi nici nu se manifestă deasupra tuturor lucrurilor materiale şi trupeşti, ci este activă chiar în mijlocul acestei lumi şi a întregii sale dureri, sfâşieri şi împărţiri şi, de asemenea, mai confirmă faptul că tămăduirea include întreaga existenţa umană. Iisus Hristos este miezul şi centrul misiunii lui Dumnezeu, întruchiparea împărăţiei lui Dumnezeu. Prin puterea Duhului Sfânt, Iisus din Nazaret a fost tămăduitor, exorcist, învăţător, profet, îndrumător şi inspirator. El a adus şi a oferit eliberarea de păcat, de rău, de suferinţă, de boală, de fragmentare, de ură şi dezbinare (Lc 4, 16 sq.; Mt.11, 2 - 6). Semnele specifice ale tămăduirii aduse de Iisus Hristos erau sensibilitatea Lui faţă de nevoile oamenilor, în special faţă de cei vulnerabili, faptul că El a fost „atins" şi a răspuns prin tămăduire (Lc 8, 42b - 48), disponibilitatea Sa de a asculta şi deschiderea

spre schimbare (Mc 7, 24b - 30), refuzul Său de a accepta întârzierea atunci când era vorba de alinarea suferinţei (Lc. 13, 10 - 13) şi autoritatea Sa asupra tradiţiilor şi a spiritelor rele. Tămăduirile pe care le realiza Iisus întotdeauna aduceau o restaurare completă atât a trupului cât şi a minţii, spre deosebire de ceea ce avem parte în mod obişnuit prin tămăduire.

38. El a inaugurat noua creaţie, „sfârşitul timpului" (*eshatonul*) prin semne şi minuni care trimit la împlinirea vieţii, la îndepărtarea suferinţei şi a morţii, promisă de Dumnezeu şi anunţată de profeţi. Dar aceste lucrări minunate nu erau altceva decât nişte semne sau indicatoare. Hristos i-a tămăduit pe aceia care veneau sau erau aduşi la El. Totuşi, El nu a vindecat pe toţi bolnavii din vremea aceea. Împărăţia lui Dumnezeu, deşi este deja prezentă, este încă aşteptată. „Tămăduirea este o călătorie către împlinirea speranţei ultime, dar această împlinire nu este întotdeauna realizată în prezent (Rom. 8, 22)."[18]

39. Lucrarea lui Iisus de tămăduire şi exorcizare indică în mod special împlinirea misiunii Sale pe cruce: El a venit să ofere mântuirea, tămăduirea relaţiei cu Dumnezeu, ceea ce Sf. Ap. Pavel numeşte mai târziu „reconciliere"(2 Cor. 5). Acest lucru El l-a îndeplinit prin slujire şi sacrificiu, împlinind misiunea „Tămăduitorului rănit" profeţit de Isaia (52, 13 - 53, 12). Astfel moartea lui Hristos pe cruce este atât un protest împotriva întregii suferinţe (Mc 15, 34), dar şi o victorie asupra păcatului şi răului. Prin învierea lui Hristos, Dumnezeu Şi-a revendicat misiunea Sa şi i-a dat o semnificaţie eternă. Crucea şi învierea lui Hristos confirmă faptul că puterea de a tămădui a lui Dumnezeu nu este în afara şi nici deasupra realităţii durerii, fragmentării şi morţii, ci ajunge până la nivelul cel mai profund al suferinţei umane şi al creaţiei aducând lumină şi speranţă în adâncimile cele mai mari ale întunericului şi disperării. Chipul lui Hristos înviat poate fi întâlnit în oamenii care suferă (Mt. 25, 31 - 46), ca de altfel şi printre tămăduitorii vulnerabili şi răniţi (Mt. 28, 20; 10,16; 2 Cor. 12, 9; In. 15, 20).

40. În misiologia ecumenică se afirmă faptul că Sfântul Duh, Domnul de viaţă -dătătorul, este activ în Biserică şi în lume. Lucrarea continuă a Duhului Sfânt în întreaga creaţie, introduce semnele şi pregustările noii creaţii (2 Cor 5, 17), confirmă faptul că puterea tămăduitoare a lui Dumnezeu transcende toate limitele spaţiului şi timpului şi este lucrătoare atât în interiorul, cât şi în afara Bisericii creştine, transformând umanitatea şi creaţia în perspectiva lumii care va să vină. Dumnezeu Duhul Sfânt este izvorul de viaţă pentru fiecare creştin în parte şi

[18] Report unui grup de la o consultaţie cu penticostalii în Ghana în anul 2002, publicat în IRM, Iul.-Oct.2004, p.371

pentru viaţa de comuniune (In 7, 37 – 39). Duhul Sfânt pregăteşte Biserica pentru misiune şi îi dăruieşte numeroase harisme, incluzându-o pe aceea de a tămădui (de a vindeca) prin rugăciune şi punerea mâinilor, de asemenea, darul mângâierii şi îngrijirea pastorală a celor a căror suferinţă pare fără sfârşit, harisma exorcizării pentru a alunga duhurile rele, autoritatea profeţiei pentru a denunţa păcatele structurale care sunt răspunzătoare pentru nedreptate şi moarte, şi harisma înţelepciunii şi cunoaşterii, esenţiale pentru cercetarea ştiinţifică şi pentru exercitarea profesiunilor medicale. De asemenea, Dumnezeu Duhul Sfânt autorizează comunitatea creştină să ierte, să împartă, să tămăduiască rănile, să treacă peste dezbinări şi astfel să se ajungă la o comuniune deplină. Astfel Duhul Sfânt continuă, răspândeşte şi conferă caracter universal misiunii tămăduitoare şi reconciliatoare a lui Hristos. Suspinând pentru Biserică şi pentru întreaga creaţie (Rom. 8) Duhul Sfânt actualizează şi solidaritatea lui Hristos cu cei care suferă şi astfel dă mărturie despre puterea harului lui Dumnezeu care se poate manifesta, în mod paradoxal, şi prin slăbiciune şi boală (2 Cor 12, 9).

41. Duhul Sfânt umple Biserica cu autoritatea de a transforma ce aparţine Domnului înviat, Cel care tămăduieşte şi eliberează de rău, şi cu compasiunea Robului care suferă şi Care moare pentru păcatul lumii şi îi mângâie pe cei asupriţi. Misiunea tămăduitoare condusă de Sfântului Duh include atât o mărturisire îndrăzneaţă, cât şi o prezenţă smerită.

Sănătatea, tămăduirea şi conceptul de puteri spirituale

42. Una dintre caracteristicile dominante în care este prezentată slujirea tămăduitoare a lui Iisus în Noul Testament este aceea a autorităţii absolute asupra tuturor puterilor care afectează şi distrug viaţa, inclusiv moartea (Lc 7, 11 – 17; In 11, 11; Mc 5, 35 – 43). Din perspectiva biblică asupra lumii, realitatea lumii nevăzute este de la sine înţeleasă, iar duhurilor şi lumii spirituale le este atribuită putere şi autoritate.

43. În persoana lui Iisus Hristos, împărăţia lui Dumnezeu a fost la îndemână (Mt 4, 17; Lc 11, 20), făcându-i pe demoni „să se cutremure” (Iacob 2, 19) deoarece ei au înţeles că Hristos a venit „să distrugă lucrările diavolului” (1 In 3, 8; vezi Col. 2, 15). Din moment ce numeroase episoade biblice despre tămăduire confirmă faptul că demonii şi duhurile rele sunt cauza bolilor, exorcizarea devine unul dintre cele mai obişnuite mijloace pentru identificarea regulilor terapeutice (Mc 1, 23 – 28; 5, 9; 7, 32 – 35; Lc 4, 33 – 37; Mt 8, 16; In 5, 1 – 8). Astfel, există într-adevăr o formă de tămăduire, care în Biblie este prezentată ca un conflict de putere între Hristos şi forţele răului, o formă specifică a misiunii tămăduitoare, reliefată

în mod special în unele dintre biserici în zilele noastre, îndeosebi în cele care au origine penticostală şi harismatică.

44. Prin învierea şi înălţarea Sa, Hristos a înfrânt toate puterile răului. Această victorie este celebrată în Sfânta Liturghie. Prin mărturia şi prin misiunea sa, Biserica dovedeşte că puterile - toate puterile - au fost învinse şi s-a înlăturat influenţa înrobitoare pe care acestea o exercitau asupra oamenilor. Cei care Îi urmează lui Hristos, îndrăznesc în numele Lui să denunţe şi să înfrunte toate celelalte puteri, ducând astfel vestea cea bună: „Şi mergând, propăvăduiţi, zicând: S-a apropiat împărăţia cerurilor. Tămăduiţi pe cei neputincioşi, înviaţi pe cei morţi, curăţiţi pe cei leproşi, pe demoni scoteţi-i; în dar aţi luat, în dar să daţi". (Mt 10, 7 – 8; cf. Mc 16, 9 – 20).

45. Aceasta implică faptul că slujirea bisericilor de a propovădui Evanghelia trebuie, în mod deliberat, să se adreseze şi să numească aceste puteri, luptând cu răul în orice ipostază s-ar înfăţişa. Nu trebuie să aibe loc un amestec cu aceste puteri, ci trebuie să fie recunoscute deoarece realitatea rezidă în influenţa pe care o au asupra oamenilor care se raportează la ele ca la coordonate principale în viaţă. Această problemă a relaţiei dintre demonologie / puteri şi tămăduire trebuie studiată cu atenţie. Unul dintre punctele din agenda ecumenică care trebuie discutat urgent este problema interpretării realităţii şi influenţei puterilor în contextele şi culturile contemporane .[19]

Boala, vindecarea şi păcatul: împărăţia între" deja şi nu încă"

46. În timp ce în persoana Mântuitorului, răul şi păcatul au fost înfrânte, există totuşi multe alte dezastre, boli, deficienţe şi maladii (de ordin fizic, moral, spiritual şi social) care par să pună la îndoială venirea împărăţiei lui Dumnezeu. Biblia cunoaşte tradiţia potrivit căreia maladia sau catastrofele pot fi interpretate ca răspunsurile lui Dumnezeu la păcatul personal, cât şi la cel colectiv. Profeţii au chemat în mod repetat poporul lui Dumnezeu să se pocăiască de păcatul neascultării faţă de cuvântul lui Dumnezeu. În Noul Testament se menţionează relaţia potenţială dintre păcat să îmbolnăvire (1 Cor 11, 28 – 34). Şi totuşi Iisus insistă în mod deosebit la un moment dat asupra faptului că nu există o relaţie directă între păcatul personal şi boală: „Cine a păcătuit ?Acest om sau părinţii lui ?… ci ca să se arate în el lucrările lui Dumnezeu (In 9, 2). În mod asemănător, în răspunsurile pe care Dumnezeu le dă la întrebările legate de dezastre, Iisus

[19] v.infra,cap.5.

lasă deschisă problema originii lor (Lc 13, 1 - 5), în schimb atrage atenţia asupra urgenţei de a ne întoarce la Dumnezeu şi de a urma viaţa pe care El ne-o oferă.

47. Suferinţa continuă să existe în perioada dintre Înviere şi sfârşitul istoriei. Evangheliile nu explică această taină. Dar Duhul Sfânt întăreşte Biserica pentru misiunea sa tămăduitoare şi reconciliatoare şi îi întăreşte pe oameni pentru a face faţă suferinţei continue şi bolilor, în lumina mântuirii dăruite de Hristos. Datorită faptului că Hristos a plătit preţul pentru tot păcatul şi a adus mântuirea, nici o putere nu mai poate avea o influenţă dăunătoare absolută asupra celor care se încred în iubirea lui Dumnezeu care s-a manifestat în Hristos (Rom 8,1 - 39).

48. În cele din urmă, Hristos va înmâna împărăţia Tatălui Său (1 Cor. 15, 24), liberă de boală, de suferinţă şi de moarte. În această împărăţie tămăduirea va fi deplină. Acolo se găseşte izvorul comun al tămăduirii şi mântuirii (*salus*) „Şi va şterge orice lacrimă din ochii lor şi moarte nu va mai fi; nici plângere, nici strigăt, nici durere nu vor mai fi" (Apoc. 21,4).

4. Biserica în calitate de comunitate tămăduitoare

Biserica, comunitatea şi misiunea

49. Natura şi misiunea Bisericii decurg din propria identitate şi misiune a lui Dumnezeu Unul în Treime, cu accentul pe comunitate unde există împărtăşire într-o dinamică a interdependenţei. Aparţine de esenţa Bisericii - înţeleasă ca trupul lui Hristos constituit de Duhul Sfânt- faptul de a trăi ca o comunitate tămăduitoare, a recunoaşte şi a întreţine harismele tămăduitoare şi a menţine slujirile tămăduitoare ca semne vizibile ale prezenţei împărăţiei lui Dumnezeu.[20]

50. A fi o comunitate reconciliatoare şi tămăduitoare este expresia esenţială a misiunii Bisericii de a crea şi de a reînnoi relaţii în perspectiva Împărăţiei lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă a proclama harul şi iertarea lui Hristos, a tămădui trupuri, minţi, suflete şi a reconcilia comunităţile dezbinate în perspectiva deplinătăţii vieţii (In. 10, 10).

51. Trebuie să fie reafirmat ceea ce documentul „Misiune şi Evanghelizare în unitate astăzi"[21] a precizat, şi anume că noţiunea de "misiune implică o înţelegere holistică: proclamarea şi împărtăşirea veştii celei bune a Evangheliei, prin cuvânt (*Kerygma*), prin faptă (*diakonia*), prin

[20] Aceasta se referă la congregaţie, ca şi la instituţiile de sănătate ce sunt în legătură cu bisericile, şi la serviciile diaconice specializate.
[21] Conferinţa CWME doc.pregătitor nr.1.

rugăciune şi cult (*leiturgia*) şi prin mărturisirea de fiecare zi a vieţii creştine (*martyria*); învăţarea ca edificare şi întărire a oamenilor în relaţia lor cu Dumnezeu şi între ei; iar tămăduirea înţeleasă ca integritate şi reconciliere în *koinonia* – comuniune cu Dumnezeu, cu semenii şi cu întreaga creaţie".

Tămăduirea rănilor Bisericii şi istoria mântuirii

52. Atunci când Bisericile creştine vorbesc despre slujirea de tămăduire ca despre un element indispensabil al trupului lui Hristos, ele trebuie, de asemenea, să se confrunte cu propriul lor trecut şi prezent, împărtăşind unele altora o istorie lungă şi adesea conflictuală. Dezbinările bisericeşti, rivalitatea în misiune şi evanghelizare, prozelitismul, excluderile de persoane sau chiar de biserici întregi pe motive dogmatice, condamnările diferitelor tradiţii bisericeşti anatemizate ca mişcări eretice, şi, în acelaşi timp, colaborările nepotrivite dintre biserici şi mişcările politice sau puterile economice şi politice, au lăsat urme adânci şi chiar răni în multe părţi ale aceluiaşi trup al lui Hristos şi continuă să aibă un impact dăunător asupra relaţiilor interconfesionale. Creştinii şi bisericile au încă mare nevoie de tămăduire şi reconciliere. Problema unităţii Bisericii rămâne o parte esenţială a slujirii de tămăduire. Mişcarea ecumenică a fost într-adevăr şi încă este unul dintre mijloacele cele mai promiţătoare şi dătătoare de nădejde în procesele necesare pentru tămăduirea şi reconcilierea din cadrul creştinismului. Conţinutul şi implicaţiile pe care le au aceste procese au fost descrise în documentul „Misiunea ca slujire de reconciliere" recomandat de Comisia de misiunea şi evanghelizare mondială"(CWME) în 2004.[22]

Comunitatea creştină locală ca punct de pornire în slujirea de tămăduire

53. Consultaţiile care au avut loc la Tübingen în 1964 şi 1967[23] au susţinut faptul că parohia (congregaţia locală) sau comunitatea creştină este primul factor în procesul de tămăduire. În pofida necesităţii şi legitimităţii unor instituţii creştine specializate cum ar fi spitalele, centrele de acordare a primului ajutor şi instituţiile speciale de tratament, s-a pus accentul asupra faptului că fiecare comunitate creştină în sine - fiind trupul lui Hristos – are o semnificaţie şi o relevanţă tămăduitoare. Felul în care oamenii sunt primiţi

[22] Conferinţa CWME documentul pregătitor nr.10.

[23] Două consultaţii ţinute la Institutul german pentru Misiune medicală (Difam) în Tubingen, Germania, care au stat la originea creării Comisiei medicale creştine şi activităţii CEB în domeniul sănătăţii. Cf. *The Healing Church. The Tubingen consultation 1964,WCC,1965,* şi James C.McGilvray, *The Quest for Health and Wholeness,* Tubingen,Difam,1981.

şi trataţi într-o comunitate locală are un impact mare asupra procesului curativ. Modul în care este menţinută şi dezvoltată o relaţie de ajutor reciproc, de ascultare şi îngrijire reciprocă într-o congregaţie locală exprimă puterea tămăduitoare a Bisericii ca întreg. Toate funcţiile de bază ale bisericii locale au o dimensiune tămăduitoare şi pentru comunitate în sens mai larg: proclamarea cuvântului lui Dumnezeu ca mesaj al speranţei şi al mângâierii, celebrarea Euharistiei ca semn al reconcilierii şi al restaurării, slujirea pastorală a fiecărui credincios, rugăciunea de mijlocire individuală sau a întregii comunităţi pentru toţi membrii şi în special pentru cei bolnavi.[24] Într-o parohie fiecare membru în parte are un dar unic de a contribui la întreaga slujire de tămăduire a Bisericii.

Darurile harismatice ale tămăduirii

54.Conform tradiţiei biblice, comunitatea creştină este încredinţată de Sfântul Duh cu o mare diversitate de daruri spirituale (1 Cor. 12), printre care un rol proeminent au harismele relevante pentru slujirea de tămăduire. Toate darurile în vederea tămăduirii din cadrul unei anumite comunităţi necesită o încurajare chibzuită, dezvoltare spirituală, educaţie şi sporire, dar şi o activitate adecvată de susţinere pastorală şi de supraveghere bisericească. Harismele nu se rezumă doar la aşa- numitele daruri „supranaturale" care depăşesc înţelegerea comună şi/sau concepţia personală despre lume, ci ele ţin de o înţelegere mai largă în care atât talentele şi abordările medicinei moderne, abordările medicale alternative, precum şi darurile tămăduirii tradiţionale şi formele spirituale de tămăduire îşi au locul lor. Printre cele mai importante mijloace şi abordări ale tămăduirii din cadrul tradiţiei creştine le menţionăm pe următoarele:

- darul rugăciunii pentru cei bolnavi şi cei ce au suferit pierderi ireparabile;
- darul punerii mâinilor;
- darul binecuvântării;
- darul ungerii cu untdelemn;
- darul spovedaniei şi al pocăinţei;
- darul consolării;
- darul iertării;
- darul vindecării amintirilor dureroase;
- darul de a vindeca relaţiile distruse şi arborele genealogic;
- darul rugăciunii meditative;
- darul prezenţei tăcute;

[24] Cf. excelentul capitol despre comunitatea tămăduitoare în documentul CMC " Healing and Wholeness", pp.31f.

- darul ascultării reciproce;
- darul de a lupta şi de a scoate afară duhurile rele (slujirea de izbăvire);
- darul profeţiei (în domeniile personal şi socio-politic).

Euharistia – evenimentul creştin tămăduitor prin excelenţă

55. Celebrarea Euharistiei este considerată de majoritatea creştinilor ca fiind cel mai important dar tămăduitor şi actul tămăduitor fără asemănare în Biserică în toate dimensiunile ei. În timp ce contribuţia esenţială a Euharistiei pentru tămăduire nu este înţeleasă în acelaşi mod de către toate tradiţiile denominaţionale, aspectul sacramental al tămăduirii creştine este astăzi apreciat şi exprimat mai pregnant în multe biserici. În Euharistie creştinii experiază ceea ce înseamnă să fie aduşi împreună şi să fie una cu ceilalţi, să fie din nou constituiţi ca trup al lui Hristos, dincolo de orice bariere sociale, lingvistice şi culturale, însă nu şi dincolo de diferenţele denominaţionale. Diviziunile existente încă între biserici, care împiedică o celebrare comună la masa Domnului este motivul pentru care mulţi creştini au dificultăţi în a percepe şi a experia Euharistia ca evenimentul tămăduitor prin excelenţă.

56. Sfânta Liturghie oferă cadrul şi manifestarea concretă a prezenţei tămăduitoare a lui Dumnezeu în mijlocul Bisericii şi prin aceasta în misiunea în această lume dezbinată. Dimensiunea tămăduitoare a Euharistiei este subliniată de tradiţie încă din perioada Bisericii primare cerându-se împăcarea cu fratele sau cu sora înainte de împărtăşire. Aceasta este exprimată şi prin primirea păcii şi iertării păcatelor prin Mărturisire. Încă de timpuriu este consemnată şi practica creştină de a împărtăşi bolnavii acasă şi în spitale. Trupul lui Hristos frânt pentru lumea suferindă este primit ca darul central al harului tămăduitor al lui Dumnezeu. Fiecare celebrare a Euharistiei restaurează comunitatea Bisericii şi reînnoieşte darurile tămăduitoare şi harismele. Conform izvoarelor vechi, tradiţia liturgică de a-i unge pe cei bolnavi cu untdelemn îşi are originea în celebrarea euharistică. În tradiţia romano – catolică untdelemnul folosit pentru ungerea celor bolnavi[25] este sfinţit de episcopul locului prin slujba binecuvântării mirului care se săvârşeşte în Săptămâna Mare (misa mirungeii) arătându-se astfel că slujirea tămăduitoare a bisericii îşi are originea atât în Euharistie cât şi în Crucea şi Învierea lui Hristos.

[25] Doar în Evul mediu s-au redus la un semn sacramental rezervat muribunzilor ca " extrema unction".

Dimensiunea tămăduitoare a cultului în general şi slujbele speciale de tămăduire

57. Pentru toate denominaţiunile creştine şi pentru toate tradiţiile bisericeşti este valabil faptul că atât comunitatea care ia parte la cult, cât şi cultul în sine pot avea o dimensiune tămăduitoare profundă. Deschiderea faţă de Dumnezeu prin slăvirea Sa şi prin lamentaţie, a fi împreună cu ceilalţi şi formând o comunitate de credincioşi, a fi eliberat de vinovăţie şi de grijile vieţii, a experia chiar şi vindecările minunate, a fi înflăcărat de experienţa cântării şi a preamăririi lui Dumnezeu constituie experienţe extraordinare de tămăduire. Trebuie însă să se admită că acestea nu pot fi considerate ca apărând de la sine. Formele inadecvate de cult creştin inclusiv „slujbele de tămăduire" triumfaliste în care cel ce tămăduieşte este slăvit în locul lui Dumnezeu şi în care apar aşteptări false, pot să-i rănească şi să-i afecteze foarte grav pe oameni. Cu toate acestea, în multe locuri, slujbele speciale lunare sau săptămânale sunt percepute ca mărturii autentice ale puterii tămăduitoare şi ale purtării de grijă a lui Dumnezeu. Într-adevăr, în cadrul unor astfel de slujbe, o atenţie mare este acordată nevoilor celor care caută tămăduire în urma unor pierderi, unor despărţiri, în urma disperării sau a bolilor fizice. În multe tradiţii bisericeşti se combină Euharistia cu ritualul rugăciunii personale pentru cei bolnavi şi cu punerea mâinilor, fiind un răspuns potrivit atât pentru autoritatea Bisericii cât şi pentru dorinţa de tămăduire a oamenilor.

Aprofundarea unei înţelegeri comune a spiritualităţii tămăduitoare creştine

58. Este evident pentru toate tradiţiile creştine că slujirile de tămăduire creştine nu pot fi concepute ca simple tehnici şi abilităţi profesionale sau doar ca anumite ritualuri. Toate acestea depind de o spiritualitate şi disciplină creştină care influenţează toate sferele vieţii personale şi a celei profesionale. O astfel de spiritualitate depinde de credinţa în Dumnezeu, de urmarea lui Hristos, de modul în care este tratat trupul, de felul în care se iau în considerare limitările spaţiale şi temporale, de capacitatea de a îndura durerea şi boala, de maniera de a mânca şi a posti, de modul de a se ruga şi a medita, de vizitarea celor bolnavi, de ajutorarea celor nevoiaşi şi de păstrarea tăcerii în deschiderea faţă de Duhul Sfânt.

Trebuie să existe discernământ atunci când este vorba de o spiritualitate creştină autentică. Există teologii şi forme ale unor practici creştine care nu contribuie la tămăduire. Forme de spiritualitate sau pietate

care sunt denaturate pot duce la moduri de viaţă nesănătoase şi la relaţii îndoielnice cu Dumnezeu şi cu semenii.

Clerul şi laicii în slujirea de tămăduire

59. În multe congregaţii se poate observa faptul că numai clerului îi este permis să ofere semne de binecuvântare şi rugăciuni de tămăduire pentru oamenii care se află în necaz. Totuşi, dovezile biblice ne amintesc că Duhul Sfânt şi darurile Duhului Sfânt au fost promise tuturor celor care fac parte din poporul lui Dumnezeu (Fapte 2, 17; I Cor 12, 3 sq.) şi că fiecare membru al Bisericii este chemat să participe la slujirea de tămăduire. Bisericile sunt încurajate să susţină darurile şi potenţialul laicilor în primul rând, atât în congregaţiile locale cât şi în instituţiile de îngrijire a sănătăţii. Împuternicirea oamenilor pentru a acţiona ca ambasadori ai slujirii de tămăduire este o datorie esenţială atât a preoţilor şi a diaconilor în Biserică cât şi a profesioniştilor creştini care lucrează în diverse instituţii de sănătate.

60.Modul în care fiecare biserică recunoaşte cel mai bine mandatul comunităţii locale şi exprimă responsabilitatea clerului şi laicilor în cadrul slujirii de tămăduire, depinde de tradiţia şi de structura proprie fiecărei biserici. Spre exemplu Biserica Angliei a numit în multe dioceze un consilier pentru slujirea de tămăduire. Acest slujitor este responsabil cu încurajarea, educarea şi, de asemenea, cu îngrijirea pastorală şi spirituală pentru dezvoltarea slujirilor de tămăduire, în colaborare cu episcopul locului. Astfel, slujirea tămăduitoare a Bisericii dobândeşte o recunoaştere concretă şi o susţinere în Biserică privită în ansamblu, în loc de a fi delegată unor instituţii specializate sau limitată la nivel local.

Nevoia de a educa creştinii pentru slujirea de tămăduire – integrare versus compartimentare

61. Există un consens crescând asupra faptului că educaţia pentru diferite forme ale slujirii creştine de tămăduire nu este răspândită şi dezvoltată aşa cum ar trebui să fie în diferitele sectoare ale vieţii bisericeşti. Din multe programe de educaţie teologică lipseşte o învăţătură explicită cu privire la înţelegerea creştină a tămăduirii, sau dacă există este încă într-o fază subdezvoltată. Totuşi, recent s-au făcut eforturi de introducere a temei HIV / SIDA în aria de învăţământ a unor instituţii cu educaţie teologică din Africa. Dar multe programe educaţionale şi de instruire se desfăşoară numai în cadrul diverselor domenii de competenţă specializată. Asistente medicale, medici, lucrători în domeniul diaconiei sunt educaţi în cadrul propriilor lor domenii profesionale. Nu există o interacţiune între diferitele programe de

educaţie şi domeniile de competenţe, şi, de asemenea, există o reţinere în a introduce probleme şi teme fundamentale cu privire la tămăduirea creştină în cadrul educaţiei principale în vederea slujirii şi a educării adulţilor în general.

Slujirea de tămăduire oferită de comunitate şi profesiile tămăduitoare

62. Deciziile consultaţiilor de la Tübingen din 1964 şi 1967 şi înfiinţarea Comisiei Medicale creştine în 1968, împreună cu dezvoltarea noţiunii de Asistenţă medicală primară (Primary Health Care - PHC) au creat în anii 1980 o mişcare PHC care a demarat cu o mare speranţă pentru schimbare, dar care nu a fost susţinută. Separarea dintre medicina bazată pe tehnologia înaltă pe de o parte şi îngrijirea medicală primară pe de altă parte, a fost în detrimentul efortului pentru o lume mai bună şi mai sănătoasă. În timp ce profesioniştii creştini conştiincioşi au pus la punct programe extraordinare în domeniul îngrijirii medicale primare, implicarea congregaţională în mişcarea PHC a fost superficială şi minimală. Deşi în această mişcare se aveau în vedere într-o oarecare măsură probleme de accesibilitate şi dreptate, aspectele spirituale nu erau abordate în mod corespunzător. În multe ţări, sistemele tradiţionale de medicină au fost condamnate inutil de către sistemul modern de medicină alopată şi s-au dezvoltat izolat şi în competiţie cu cel din urmă, ducând la apariţia unor probleme de relaţie între comunităţile creştine şi tradiţionalii specialişti în sănătate.

63. Schimbările dramatice survenite în societate şi sistemele de sănătate au făcut să crească tensiunile în ultimii ani pentru mulţi oameni care lucrează în cadrul sistemelor medicale consacrate, în special în ţările şi centrele industrializate. Presiunile crescânde pentru a se raţionaliza îngrijirea medicală şi a se reduce costurile şi personalul medical tind să-i împiedice pe medici şi pe asistentele medicale să deţină o abordare holistică a sănătăţii şi tămăduirii. În acelaşi timp, nevoia de a se adresa persoanei în întregime în îngrijirea medicală a devenit mai mult decât evidentă în multe părţi ale lumii. Modul în care personalul medical va fi în stare să răspundă acestor cerinţe contradictorii rămâne o problemă deschisă. Este încurajatoare noua dorinţă şi deschidere de a coopera cu organizaţiile religioase, în special cu bisericile creştine, care se observă în multe instituţii secularizate ale sistemului de sănătate existent.

64. Bisericile creştine ar trebui să fie deschise şi receptive să asculte şi să înveţe din situaţia acelora care se confruntă cu contradicţii şi neajunsuri din ce în ce mai mari în cadrul sistemelor medicale existente. Pe de altă parte profesioniştii din domeniul sănătăţii ar trebui să recunoască faptul că problemele de sănătate trec de la nivel individual la comunitate care este o

reţea socială cu multe resurse şi abilităţi care pot promova sănătatea. Specialiştii medicali sunt provocaţi să se perceapă pe ei înşişi ca fiind parte dintr-o reţea mai largă de discipline de tămăduire care include ştiinţe medicale, tehnice, sociale şi psihologice, dar şi abordările religioase şi tradiţionale ale tămăduirii. Această viziune mai largă îi va ajuta pe specialişti să integreze suferinţa în conceptul de sănătate şi astfel să permită oamenilor cu probleme fizice incurabile să fie nişte persoane tămăduite. De asemenea aceasta îi va încuraja pe specialiştii în sănătate să împărtăşească informaţia cu pacienţii stimulându-i să se simtă responsabili şi să ia decizii privind propria lor sănătate.

65. Asistenţa medicală primară în cadrul comunităţii trebuie susţinută de unităţi de îngrijire secundară şi terţiară adecvate. Continuitatea îngrijirii bolnavilor trebuie să se asigure printr-un sistem de trimitere care să fie reciproc şi susţinut mutual.

Slujirea de tămăduire şi sistemele de susţinere

66. În timp ce acest document se concentrează asupra aspectelor medicale şi spirituale ale slujirii de tămăduire, se recunoaşte faptul că există o definiţie mai largă a tămăduirii care include eforturi ale unor persoane, mişcări, societăţi şi biserici în vederea transformării fundamentale a structurilor care produc sărăcia, exploatarea, răul şi suferinţa sau boala. Un studiu mai vechi al CMC (Comisiei medicale creştine) din 1990[26] este considerat încă a fi un îndrumar valid pentru înţelegerea aspectului mai larg al slujirii de tămăduire, care a devenit o problemă din ce în ce mai urgentă odată cu pandemia HIV / SIDA. Documentul din 1990 consideră că sănătatea este o problemă de dreptate, de pace şi este în legătură cu integritatea creaţiei. Prin urmare aceasta cere o congregaţie aducătoare de tămăduire care „să introducă slujirea de tămăduire pe scena politică, socială şi economică:

- prin susţinerea eliminării oprimării, rasismului şi nedreptăţii;
- prin sprijinirea luptei oamenilor pentru eliberare;
- prin asocierea cu alţi oameni de bine pentru a înainta împreună spre o conştiinţă socială;
- prin crearea opiniei publice care să sprijine lupta pentru dreptate în domeniul sănătăţii."[27]

67.Toţi creştinii, în special cei care participă la slujirile de tămăduire şi în profesiile medicale, aceia cărora le-au fost dăruite harismele profeţiei, sunt chemaţi să fie apărătorii unei astfel de abordări holistice pe plan politic

[26] Healing and Wholeness.

[27] *Ibid.*,p.32

naţional şi internaţional. Datorită experienţei şi competenţei lor specifice, ei poartă o responsabilitate specială pentru a vorbi cu cei marginalizaţi şi defavorizaţi şi în numele lor, precum şi pentru a contribui la consolidarea reţelelor şi a campaniilor de ajutorare, de a face presiuni asupra organizaţiilor internaţionale, guvernelor, industriilor şi instituţiilor de cercetare, astfel încât prezenta situaţie scandaloasă în ceea ce priveşte administrarea resurselor să fie radical pusă sub semnul întrebării şi modificată.

Pregătirea

68.Datorită tuturor acestor aspecte ale misiunii Bisericii în ceea ce priveşte sănătatea şi îngrijirea, pregătirea de specialişti în medicină şi sănătate va fi o zonă cheie pentru o acţiune adecvată. Congregaţiile şi cei care lucrează în domeniile pastorale au nevoie de pregătire pentru a aborda holistic sănătatea şi a avea contribuţiile specifice care au fost menţionate în acest document.

69.Provocarea pentru creştini este de a continua să angajeze comunităţile în aşa fel încât acestea să adopte o pedagogie a tămăduirii în Biserică, pentru:

- a se motiva şi a mobiliza comunităţile pentru a identifica factorii principali responsabili de starea proastă a sănătăţii, pentru a-i asuma şi a acţiona eficient;
- a se identifica cu înţelegerea holistică a slujirii de tămăduire aşa cum apare în Evanghelie;
- a lucra în societate în sens mai larg pentru a produce o schimbare în viaţa şi sănătatea oamenilor.

5. Întrebări nerezolvate şi dezbateri necesare

70. Acest capitol conţine subiecte asupra cărora există discuţii curente între creştinii din diferite tradiţii denominaţionale şi din diferite medii culturale. Aceasta nu înseamnă însă că toate afirmaţiile de mai sus sunt puse la îndoială. Însă scopul şi consecinţele unora dintre acestea constituie subiect de discuţie.

Orice tămăduire vine de la Dumnezeu: Spiritualitatea creştină a tămăduirii şi practicile de tămăduire necreştine

71. Faptul că orice tămăduire provine de la Dumnezeu este o convingere împărtăşită de majoritatea tradiţiilor creştine, dacă nu chiar de

către toate.[28] Există totuşi o discuţie cu privire la consecinţa unei astfel de afirmaţii pentru modul abordării oamenilor şi tradiţiilor sau practicilor de tămăduire din alte religii.

72. Dacă afirmăm că energiile tămăduitoare ale lui Dumnezeu au o prezenţă activă în întreaga creaţie, atunci ar trebui să-I aducem mulţumire şi slavă pentru toate mijloacele, abordările şi tradiţiile diferite care contribuie la tămăduirea oamenilor, a comunităţilor şi a creaţiei, prin întărirea potenţialului lor de tămăduire.

73. În multe contexte, unde se simte o puternică dorinţă de tămăduire, care se manifestă atât în cadrul cât şi în afara bisericilor creştine, problema deschiderii creştine şi a încrederii în practicile de tămăduire care îşi au originea în alte religii (cum sunt diversele abordări medical – religioase tradiţionale, dar şi Yoga, Reiki, Shiatsu, Meditaţia Zen, etc) este disputată mult atât în cadrul bisericilor cât şi în cadrul instituţiilor de sănătate creştine. În ce măsură este compatibilă spiritualitatea creştină a tămăduirii cu practicile de tămăduire din alte religii ? Sunt acestea din urmă reconciliabile şi în acord cu principiile de bază ale spiritualităţii creştine ?

74.Spiritualitatea creştină ar trebui să manifeste deschidere pentru toate mijloacele de tămăduire existente, ca fiind parte a creaţiei continue a lui Dumnezeu. În acelaşi timp există însă practici de tămăduire care sunt asociate cu o viziune religioasă asupra lumii care se află în opoziţie cu principiile creştine de bază, şi unii creştini sunt atenţi în mod deosebit la astfel de pericole. Alţi creştini consideră că se cere precauţie, deoarece puterile spirituale rele îşi pot deghiza efectul lor dăunător în spatele unor practici de tămăduire aparent benefice.

75.Nici o practică de tămăduire nu este pur şi simplu neutră. Are nevoie de o evaluare teologică critică. Asta nu înseamnă că, de exemplu, practicile Yoga sau Reiki nu au nici un loc în centre parohiale creştine. Mulţi creştini din Apus cred că aceste tehnici pot fi practicate într-un mod care să nu ducă la dizolvarea sau denaturarea fundamentală a credinţei creştine şi a comunităţii creştine. Biserica a fost întotdeauna conştientă că Dumnezeu poate descoperi aspecte ale modului în care funcţionează şi contribuie creaţia la tămăduirea, prin intermediul oamenilor de alte limbi, culturi, şi chiar tradiţii religioase, iar acest lucru este valabil şi pentru domeniul tratamentului medical, al medicinei alternative şi al practicilor de tămăduire alternative.

76. Însă se recomandă atenţie, sau chiar respingere explicită atunci când:

[28] Cf. IRM Iul.-Oct.2004 (dialogul cu penticostalii); cf şi documentul despre misiune al LWF, p.39. Afirmaţia potrivit căreia orice tămăduire provine de la Dumnezeu se găseşte deja în documentele care rezultate de la consultaţia de la Tubingen din anul1964, cf.*The Healing Church,* p.36.

- se creează o dependenţă religioasă faţă de tămăduitor sau guru;
- se pretinde o supunere spirituală, socială sau economică absolută;
- oamenii ajung într-o stare de ameninţare, anxietate sau subjugare din cauza practicilor de tămăduire;
- succesul unei tămăduiri depinde de schimbări fundamentale în concepţia religioasă despre lume a creştinilor.

77.Aşa cum arată tradiţia biblică, creştinii sunt invitaţi şi mandataţi să experimenteze orice, să păstreze ce este bine şi să se ferească de orice fel de rău (1 Tes. 5, 21 – 22). Atunci când vin în contact cu practici de tămăduire şi lucrări terapeutice energetice care îşi au originea în alte religii, creştinii trebuie întotdeauna să se simtă în primul rând încurajaţi să redescopere bogata diversitate şi tradiţiile spirituale vechi de tămăduire din cadrul Bisericii creştine însăşi.

Dezbaterea cu privire la conceptele de demonologie şi conflictul de putere

78.În mod tradiţional, termenul „demonologie" a fost în teologia creştină parte a învăţăturii despre îngeri (anghelologie). Demonii sau puterile demonice reprezintă latura „întunecată" a realităţii spirituale. Termenul „putere(i)" în discursul teologic şi ecumenic este folosit în mai multe sensuri. Adesea, în cercurile ecumenice, este folosit în relaţie cu violenţa politică şi cu structurile sociale opresive.

79. Pentru creştinii penticostali – harismatici - dar nu numai, ci şi pentru aceia care persistă în tradiţia creştinismului clasic – termenul „puteri" se referă în general la puterile spirituale, la spirite rele, la demoni. În consecinţă „conflictul de putere" este înţeleas ca o întâlnire între puterea (spirituală) a lui Dumnezeu şi alte realităţi spirituale. Aceşti creştini cred că adevăratul Dumnezeu îşi va arăta puterea asupra celorlalte puteri. În timp ce este important ca un astfel de dialog să nu simplifice urzelile complexe ale lumilor spiritului îmbogăţindu-l în – şi odată cu - epoca post-modernismului, ar trebui în acelaşi timp să se reziste oricărei încercări de a-L transforma pe Duhul Sfânt într-un mijloc puternic pentru împlinirea unui scop, ca şi când Biserica ar trebui să-L justifice pe Dumnezeu.[29] Biserica trebuie să aducă mărturie despre Dumnezeu cel viu. Ea nu trebuie să dovedească că Dumnezeu are dreptate .

80.O provocare ecumenică pentru biserici o constituie faptul de a recunoaşte diferitele înţelesuri stabilite pentru discuţia despre puteri şi să încerce să nu ajungă la reducţionism. În timp ce modul tradiţional de a

[29] Dar Dumnezeu revendică Biserica. Mt.10,19-20; Lc.21,15; Mc.13,11.

asocia „puterile” cu forţele spirituale pare să fie înţelesul biblic primar, înţelegerea puterilor ca realităţi sociale şi politice este, de asemenea, prezentă în Biblie (de ex. episodul ispitirii relatat în Mt 4,1 - 11 şi de către Lc. 4, 1 - 13) şi poate fi percepută ca o interpretare legitimă a mesajului creştin.

81.Interesul penticostal - harismatic pentru conflictul de putere ridică probleme serioase şi poate fi subiect de interes pentru preocupările teologice şi pastorale. Ideea de „conflict de putere” aşa cum a fost menţionată mai sus poate duce la o prezentare triumfalistă şi chiar agresivă a Evangheliei. În unele cazuri, „spiritelor” li se atribuie influenţă şi putere dincolo de ceea ce pare adecvat din punct de vedere teologic, denaturând înţelegerea responsabilităţii individuale şi colective.

82. Aceasta fiind situaţia, demonologia şi exorcismele prezintă provocări spirituale şi cognitive pentru acele biserici în care modul de înţelegere şi teologia au fost conturate sub influenţa raţionalităţii ştiinţifice post-iluministe, aşa cum este acea concepţie despre lume care explică evenimentele prin referirea la fiinţele spirituale. Pare a fi urgentă realizarea unui dialog intercultural şi ecumenic adecvat în interesul misiunii tămăduitoare a bisericilor ca întreg.

Împărtăşirea resurselor şi perspectivelor asupra tămăduirii creştine în cadrul comunităţii ecumenice

83. Multe tradiţii bisericeşti au propriile lor perspective bogate şi comori liturgice şi teologice şi pot contribui la realizarea unei înţelegeri holistice şi la o nouă apreciere a slujirii creştine a sănătăţii şi a tămăduirii în zilele noastre. Tradiţiile anglicană, ortodoxă şi romano – catolică oferă slujbe de tămăduire distincte şi diferite. Este încurajată acţiunea prin care acestea sunt făcute cunoscute altor denominaţiuni şi tradiţii, şi prin care se împărtăşesc astfel de formulări existente în cadrul comunităţii ecumenice a bisericilor.

Studiul şi dialogul cu privire la demonologie

84. Ar fi o sarcină care merită efortul pentru biroul de misiune al CEB să iniţieze un studiu pe scară largă despre tema demonologiei şi a puterilor din moment ce, după cum s-a menţionat deja, este un subiect cu care creştinii şi comunităţile creştine se întâlnesc în viaţa lor de zi cu zi. O parte a studiului ar trebui să se ocupe cu problema reabilitării funcţiei de exorcist ca slujire creştină în acele tradiţii bisericeşti în care nu există.

Iniţiativa ecumenică cu privire la spiritualitatea tămăduirii

85.Ar putea fi luată bine în considerare chestiunea dacă pentru anii care urmează este necesară o iniţiativă ecumenică pentru a aprofunda spiritualitatea creştină a tămăduirii, şi a se încuraja apariţia unor cursuri de formare pentru lucrătorii voluntari, pentru specialiştii în îngrijirea medicală şi pentru slujitorii hirotoniţi.

Necesitatea organizării unor mese rotunde cu privire la viitorul sănătăţii, spiritualităţii şi tămăduirii

86. În multe ţări, instituţiile de sănătate existente se află într-un proces de transformare şi într-o criză instituţională, care parţial se datorează factorilor economici şi instabilităţii financiare, lipsei unui management şi a unei conduceri corespunzătoare, creşterii costurilor înaltei tehnologii medicale, schimbării tiparelor în comportamentul pacienţilor, lipsei consimţământului pacienţilor şi dezechilibrelor demografice înregistrate în multe societăţi apusene. Din punct de vedere istoric, misiunea creştină a jucat un rol de pionierat în înfiinţarea şi formarea sistemelor de sănătate din multe ţări din Sud. Are de asemenea o responsabilitate în a contribui la depăşirea crizei instituţiilor de sănătate, manifestată la începutul sec. XXI. În conformitate cu tradiţia Comisiei medicale creştine şi cu propunerile recente[30] s-a recomandat ca diferitele comisii şi asociaţii medicale creştine existente în diferite regiuni ale lumii să se unească şi să stabilească forumuri interdisciplinare de dialog cu privire la viitorul îngrijirii medicale şi a sistemelor de sănătate din Vest şi din Sud. Ar trebui căutate mijloace de schimb şi de întărire a colaborării dintre diferitele asociaţii medicale creştine regionale în aşa fel încât să ofere un nou profil slujirii creştine de tămăduire şi să o facă mult mai vizibilă şi mai eficientă în faţa lumii.

Pr.lect.dr.Nicolae Moşoiu
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Andrei Şaguna" din Sibiu

[30] Cf.rezultatele Consultaţiei ţinute la Hamburg în anul 2000, publicate în *IRM*, vol.90, nr.356-357, Ian-April. 2001, pe tema " Health, Faith and Healing".

Raportul final al Comisiei Speciale pentru Participarea Ortodoxă la Consiliul Ecumenic al Bisericilor*

Ghid al Raportului

Raportul este prezentat pe 3 secţiuni:

***Secţiunea A**: schiţează contextul în care Comisia Specială şi-a asumat sarcina încredinţată, demonstrându-se că a căutat să-şi raporteze activitatea la procesul implementării documentului "Spre o înţelegere şi o viziune comună a CEB" [Towards a Common Understanding and Vision of the WCC]*
***Secţiunea B**: expune cele cinci teme speciale pe care le-a abordat.*
***Secţiunea C**: prezintă rezoluţii şi recomandări care necesită decizii*

Anumite chestiuni trebuie să fie explicate mai detaliat, de aceea s-au ataşat la raport patru anexe

***Anexa A**: oferă "Un cadru pentru rugăciunea comună la întrunirile CEB"*
***Anexa B**: oferă mai multe informaţii despre luarea deciziilor prin consens*
***Anexa C**: conţine "O propunere pentru schimbări la normele Consiliului Ecumenic al Bisericilor", identificând mai ales noile criterii teologice pentru bisericile care vor să devină membre ale CEB*
***Anexa D**: conţine lista cu numele membrilor Comisiei Speciale şi ai comitetului său de coordonare*

Comitetul central va fi invitat:
*- să **recepteze** raportul*
*-să **se pronunţe** asupra rezoluţiilor din secţiunea C*

* Document publicat în : **The Ecumenical Review,** vol. 55, nr.1, ianuarie 2003, pp.4-38

Secţiunea A

I. Istorie şi evoluţie

1) Comisia Specială a celor 60 de membri a fost creată de către A VIII-a Adunare generală a CEB care a avut loc în Harare, Zimbabwe, în 1998. Decizia Adunării de a crea Comisia s-a datorat exprimării tot mai pronunţate de către Bisericile ortodoxe a îngrijorărilor privind CEB. Aceasta a culminat într-o întâlnire a Bisericilor Ortodoxe în Tesalonic, Grecia, în mai 1998. Îngrijorările principale ale ortodocşilor, după cum au fost rezumate la acea întâlnire, includeau unele activităţi ale CEB, "anumite evoluţii în cadrul unor biserici protestante membre ale Consiliului care se reflectă în dezbaterile CEB", lipsa progresului în discuţiile teologice ecumenice şi percepţia că structura actuală a CEB face ca o participare ortodoxă semnificativă să devină din ce în ce mai dificilă şi pentru unii chiar imposibilă. Odată cu acceptarea înfiinţării Comisiei Speciale, Adunarea generală de la Harare a luat act de faptul că "şi alte biserici şi familii de biserici" au îngrijorări similare acelora exprimate de ortodocşi.

2) Comisia este unică în istoria CEB fiind formată dintr-un număr egal de reprezentanţi numiţi de bisericile ortodoxe împreună cu cele pre-calcedoniene, şi din reprezentanţi ai altor biserici care aparţin CEB desemnaţi de comitetul central. Co-moderatorii Comisiei au fost: Mitropolitul Chrysostomos al Efesului (Patriarhia Ecumenică a Constantinopolului) şi Episcopul Rolf Koppe (Biserica Evanghelică din Germania)

3) În prezentările din sesiunea de inaugurare a Comisiei, moderatorul comitetului central al CEB, Catholicosul Aram I al Bisericii Apostolice Armene (Cilicia,Liban), a subliniat faptul că "prezenţa ortodocşilor în CEB a extins orizontul vieţii şi mărturiei Consiliului", iar bisericile ortodoxe, la rândul lor, "au fost îmbogăţite prin implicarea lor ecumenică", în timp ce secretarul general al CEB, Konrad Raiser, a spus că această Comisie a însemnat prima dată când CEB a creat un organism oficial "cu participare în egală măsură din partea bisericilor ortodoxe şi a celorlalte biserici membre ale CEB ". El a mai spus că "niciodată în cei 50 de ani de istorie, CEB nu şi-a luat mai în serios membrii ortodocşi decât a făcut-o prin această decizie".

4) Comisia s-a întrunit în plen de patru ori: în Morges, Elveţia (decembrie 1999), Cairo, Egipt ca oaspeţi ai Papei Shenouda al III-lea şi ai Bisericii Ortodoxe Copte (octombrie 2000); în Berekfurdo, la invitaţia episcopului Gustav Bolcsksei şi a Bisericii Reformate din Ungaria (noiembrie 2001) şi în Helsinki, Finlanda, găzduită de Episcopul Voitto Huotari şi Biserica Luterană Evanghelică a Finlandei (mai 2002) unde

reprezentanţii Patriarhiei Ortodoxe Greceşti a Ierusalimului au fost prezenţi pentru prima dată. Observatori ai Bisericii Ortodoxe Georgiene au fost prezenţi la întâlnirile din Morges şi Cairo. Întâlniri la nivel de sub-comitet au fost găzduite de Seminarul Teologic Sfântului Efrem din Damasc, Siria, de Academia Ortodoxă din Vilemov, Republica Cehă, şi de Academia Ortodoxă din Creta, Grecia.

5) Comisia a căutat cu seriozitate să împlinească dubla misiune dată de Adunarea de la Harare. Astfel a căutat să "studieze şi să analizeze întregul spectru de probleme legate de participarea ortodoxă la CEB" şi "să facă propuneri (Comitetului central al CEB) cu privire la modificările necesare de structură, stil şi conduită (ethos) ale Consiliului". Pentru realizarea acestor obiective, membrii au avut acces la un dosar cu materiale de bază, incluzând declaraţii şi rapoarte de la toate conferinţele cheie privind participarea ortodoxă la CEB de-a lungul istoriei, diferite propuneri pentru activitatea viitoare a CEB, ca şi cuprinsul numărului din octombrie 1999 al *The Ecumenical Review* dedicate temei : "Participarea Ortodoxă în mişcarea ecumenică". O ediţie dublă a *The Ecumenical Review*, publicată în aprilie 2002, cuprindea multe studii cu privire la cult, botez şi eclesiologie, unele dintre acestea fiind bazate pe prezentări făcute în cadrul Comisiei Speciale. Comisia a avut la dispoziţie şi alte colecţii de lucrări în funcţie de activitatea ei, majoritatea acestora fiind disponibile pe web-site-ul Consiliului.

6) Datorită existenţei unui adevărat sentiment de comuniune, Comisia a avut curajul, ori de câte ori a fost cazul, "să spună adevărul în dragoste", întrucât convingerile ferm susţinute au fost apărate cu tărie. Cu toate acestea, întrega activitate s-a caracterizat printr-un adânc respect pentru diferitele spiritualităţi, reciproc exprimat şi o dorinţa adevărată de a înţelege şi a aplana diferenţele confesionale, făcând posibilă atingerea scopului activităţii depuse.

II. Ce fel de Consiliu îşi doresc bisericile membre în lumina acceptării la Harare a documentaţiei CUV [*Common Understanding and Vision*]

7) Cei peste cincizeci de ani, de când se lucrează împreună, nu trebuie ignoraţi, ci, dimpotrivă, trebuie fructificaţi în continuare prin propuneri vizând mişcarea ecumenică. S-a învăţat mult în toţi aceşti ani şi bisericile s-au îmbogăţit prin participarea la călătoria comună spre unitatea creştină. Prin aprecierea acestei comuniuni s-a subliniat intenţia de a rămâne împreună şi de a munci mai intens pentru a îndeplini chemarea comună.

8) Consiliul pare să fi fost câteodată prizonier al diferitelor moduri birocratice de procedură, cu toate că revizuirea articolului III din Constituţie, după Harare, se referă la chemarea reciprocă a bisericilor către obiectivul unităţii văzute.

9) Deşi Consiliul joacă un rol decisiv în a ajuta bisericile membre să lucreze împreună pentru a-şi îndeplini chemarea comună, următoarele afirmaţii ar trebui luate în considerare:

- Bisericile membre aparţinând CEB sunt subiectul căutării unităţii văzute, nu Consiliul
- Bisericile membre aparţinând CEB învaţă şi iau decizii doctrinare şi etice, nu Consiliul
- Bisericile membre aparţinând CEB proclamă consensul doctrinar, nu Consiliul
- Bisericile membre aparţinând CEB se dedică rugăciunii pentru unitate şi se angajeze într-o întâlnire care are drept scop găsirea unui limbaj cu rezonanţe ale credinţei creştine comune în alte tradiţii bisericeşti
- Bisericile membre aparţinând CEB sunt responsabile pentru dezvoltarea şi educarea sensibilităţilor şi a limbajului care le va permite să rămână în dialog.

10) Într-o lume împărţită într-un mod brutal, bisericile şi-au dezvoltat culturi eclesiale diferite dar, odată ce au acceptat disciplina comunităţii CEB sunt chemate să recunoască necesitatea de a mărturisi împreună credinţa creştină, unitatea în Hristos şi o comunitate care să nu aibă alte limite decât înreaga omenire.

11) Comisia îşi imaginează un Consiliu care va menţine bisericile împreună într-un spaţiu ecumenic:

– în care poate fi construită încrederea

– unde bisericile îşi pot testa şi dezvolta modul cum înţeleg lumea, propriile practici sociale, şi tradiţiile liturgice şi doctrinare, aflându-se faţă în faţă şi adâncindu-şi relaţiile

– unde bisericile vor crea în mod liber reţele de susţinere şi de servicii diaconice şi îşi vor pune reciproc la dispoziţie resursele materiale;

– unde, prin dialog, bisericile vor continua să înlăture barierele care le împiedică de la a se recunoaşte reciproc ca biserici ce mărturisesc o credinţă, oficiază un botez şi săvârşesc o Euharistie, pentru a înainta spre o comuniune de credinţă, viaţă sacramentală şi mărturie.

Secţiunea B:

În activitatea sa, Comisia a identificat cinci zone de studiu care au fost investigate intens în sub-comisii şi în plen.

III. Eclesiologia

12) Problemele eclesiologice îmbrăţişează toate subiectele analizate de Comisia Specială: răspunsul la problemele sociale şi etice, rugăciunea comună în cadrul întâlnirilor CEB, chestiunile legate de calitatea de membru şi de reprezentare precum şi de modul de a lua decizii împreună.

13) A deveni membru al CEB înseamnă a accepta provocarea de a prezenta unul altuia ce înseamnă să fii Biserică; de a descrie ce înseamnă "unitatea văzută a Bisericii"; şi cum văd bisericile membre natura vieţii şi mărturisirii pe care le împărtăşesc acum prin participarea la CEB. Întrebarea este: cum se raportează Biserica la biserici?

14) Consideraţiile eclesiologice sunt determinante atât pentru *baza*[1] cât şi pentru constituţia CEB. Cum înţeleg de fapt bisericile care aparţin comunităţii CEB angajamentul de a mărturisi credinţa trinitară exprimată în *bază*? Cum înţeleg ele intenţia exprimată în constituţie "de a se îndruma reciproc spre obiectivul unităţii văzute într-o credinţă şi într-o comuniune euharistică, exprimată în cult şi în viaţa comună în Hristos, prin mărturisire şi slujire a lumii şi de a avansa spre această unitate aşa încât lumea să poată să creadă"?

15) Răspunsul la aceste întrebări este influenţat de existenţa a două concepţii eclesiologice, şi anume a acelor biserici (precum cea Ortodoxă) care se *identifică* ele însele cu Biserica cea una, sfântă, sobornicească şi apostolească, şi acelea care se consideră a fi "părţi" ale Bisericii celei una, sfântă, sobornicească şi apostolească. Aceste două poziţii eclesiologice influenţează recunoaşterea reciprocă de către biserici a Botezului, precum şi capacitatea sau neputinţa de a se recunoaşte reciproc ca biserici. Acestea influenţează, de asemenea, şi modul în care bisericile înţeleg scopul mişcării ecumenice, al instrumentele sale – incluzând CEB şi al documentelor pe care se întemeiază.

---

[1] În limba engleză "basis"; termenul se referă la mărturisirea de credinţă minimală, obligatorie pentru toţi membrii CEB: "Consiliul Ecumenic al Bisericilor este o asociaţie frăţească de biserici care Îl mărturisesc pe Domnul Iisus Hristos ca Dumnezeu şi Mântuitor potrivit Scripturilor şi de aceea caută să îndeplinească împreună chemarea lor comună spre slava lui Dumnezeu Celui Unu, Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh."

16) În cadrul celor două puncte eclesiologice principale de pornire, există de fapt o serie de păreri asupra relaţiei dintre Biserică şi biserici. Existenţa acestor păreri diferite ne invită să punem următoarele întrebări. Bisericilor ortodoxe: "Există loc pentru alte biserici în eclesiologia ortodoxă? Cum s-ar putea descrie acest spaţiu şi limitele sale ?". Bisericilor din tradiţia Reformei: "Cum înţelege, cum menţine şi cum exprimă biserica dvs. apartenenţa la Biserica cea una, sfântă, sobornicească şi apostolească ?"

17) Studierea acestor întrebări ar putea conduce la o înţelegere mai clară a modului în care bisericile care aparţin comunităţii CEB se raportează una la alta şi la Consiliul Ecumenic. Le-ar invita, de asemenea, la o reflecţie asupra implicaţiilor includerii Botezului în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, ca un criteriu pentru calitatea de membru în Consiliu.

18) Pentru a continua discuţiile începute în Comisia Specială asupra eclesiologiei, va trebui ca următoarele aspecte să fie aprofundate în continuare:

a) cum înţeleg bisericile "unitatea văzută", "unitate şi diversitate" şi angajamentul pe care îl fac "să se îndrume reciproc spre unitatea văzută "

b) dacă Botezul ar trebui inclus în *baza* CEB

c) rolul CEB de a încuraja bisericile să-şi respecte reciproc botezul şi să se îndrepte spre o recunoaştere reciprocă a acestuia

d) natura comuniunii de viaţă experimentată în cadrul CEB: ce înseamnă cuvântul "comuniune" (*koinonia*) folosit în acest context?

Odată cu studierea acestor probleme de eclesiologie este nevoie să se clarifice înţelesul teologic al termenilor (de ex. eclesial, eclesiastic, Biserică, biserici, koinonia, ş.a.) pentru a evita confuzii şi neînţelegeri inutile.

19) Discuţiile viitoare vor putea avea ca premise ceea ce s-a realizat de-a lungul a mai mulţi ani, incluzând declaraţia de la Toronto; declaraţia de la New Delhi împreună cu răspunsul ortodox; declaraţia de la Canberra; *Înţelegerea şi viziunea comună a CEB*; *Botez, Euharistie şi Slujire* (*BEM*) şi răspunsurile bisericilor. Este important de luat în seamă şi studiile de eclesiologie existente deja. Conducerea CEB este rugată să promoveze efortul depus atât în structurile CEB cât şi prin încurajarea bisericilor, de a continua procesul de reflectare şi răspuns la această activitate laborioasă.

20) Unele dintre problemele identificate vor fi studiate în cadrul programelor în curs de dezvoltare ale Comisiei *Credinţă şi Constituţie* cu privire la eclesiologie şi botez. Comisiei *Credinţă şi Constituţie* i se cere în cadrul dezvoltării textului de convergenţă despre "*Natura şi Scopul Bisericii*" (v.t.r. în vol. de faţă, n.tr.) să studieze tema concretă a relaţiei

Bisericii cu bisericile şi să asigure angajarea principalelor curente ale tradiţiei creştine în acel studiu.

21) Se recomandă, de asemenea, ca subiectele despre eclesiologie care au fost identificate de Comisia Specială, să formeze o parte importantă a urmatoarei adunări generale a CEB.

Probleme sociale şi de etică

22) La începutul secolului XXI-lea, oamenii de pe întreg mapamondul sunt confruntaţi cu provocări fără precedent: globalizare economică, războaie şi purificări etnice, mase mari de refugiaţi, xenofobie crescândă, ameninţări ale mediului, violări ale drepturilor fundamentale ale omului, rasism şi noi posibilităţi ale tehnologiei împreună cu ameninţările pe care le aduc.

23) Dată fiind confruntarea cu necesitatea de a dezvolta o etică creştină care să corespundă problemelor şi strădaniilor curente, este de datoria fiecărei biserici să-şi formuleze propria învăţătură morală. În acelaşi timp, Comisia Specială recunoaşte CEB ca pe un forum de prim ordin pentru a formula şi analiza problemele morale ale bisericilor şi societăţii.

24) Mulţi creştini din toată lumea mulţumesc lui Dumnezeu pentru rolul pe care CEB l-a jucat ca apărător al drepturilor omului şi ca participant la lupta împotriva rasismului, a mizeriei economice, a ocupării nedreapte de teritorii şi politicii forţei brute. Sublinierea tuturor acestor teme a însemnat o angajare pentru o "teologie a vieţii". Bisericile au fost învăţate să ajute refugiaţii de război, pe cei flămânzi şi pe cei săraci, şi pe victimele marginalizate social prin intoleranţă şi asuprire politică.

25) Cu toate acestea, Comisia Specială a fost creată în parte din cauza nemulţumirilor exprimate de către ortodocşi şi de către alţii, privind căile pe care anumite probleme sociale şi etice au ajuns pe agenda CEB, şi modurile în care au fost tratate. Mai exact, s-a constatat că bisericile sunt forţate să trateze subiecte pe care le consideră fie "străine", fie nepotrivite pentru a fi discutate într-un forum mondial. Se crede, de asemenea, că CEB a căutat mai degrabă să "predice" bisericilor decât să fie instrumentul reflecţiei lor comune. Observaţiile şi recomandările care urmează, reprezintă o încercare de a aborda aceste nemulţumiri.

26) Luând în considerare perspectivele obţinute din analiza socială şi politică, Comisia afirmă că formarea judecăţilor morale asupra problemelor sociale şi etice trebuie să fie o continuă discernere a voii lui Dumnezeu înrădăcinată în Scriptură şi Tradiţie, viaţa liturgică, reflecţia teologică, urmărindu-se mereu asistenţa Sfântului Duh.

27) Consiliul nu poate vorbi în locul bisericilor, nici nu le poate cere acestora să adopte anumite poziţii. Totuşi, poate continua să ofere ocazii

pentru ca toate bisericile să se consulte reciproc şi să comunice de câte ori este posibil.

28) Prin urmare, bisericile membre nu trebuie să înţeleagă că toate subiectele discutate în interiorul propriilor lor forum-uri pot fi incluse pe agenda CEB. Toate părţile trebuie să aibe pricepere şi sensibilitate pentru a discerne care sunt subiectele ce trebuie să rămână în cadrul consiliilor din bisericile particulare şi care pot fi discutate împreună într-un mod profitabil.

29) Este decisiv ca rezultatul unui asemenea dialog şi al unei asemenea cooperări să rezulte clar că vine dintr-o perspectivă creştină distinctă, îmbrăţişând valorile Evangheliei. Bisericile îşi asumă un "rol profetic" atunci cînd descriu şi reacţionează la situaţiile din lume exact în lumina Evangheliei. Se cere mai multă reflecţie asupra a ceea ce înseamnă pentru bisericile care sunt în asociere să se angajeze în acest fel. Vocea profetică nu poate fi separată de rolul pastoral, care include susţinere, încurajare şi mângâiere (1 Cor 14:3).

30) Consiliul este un instrument necesar şi folositor în faţa problemelor sociale şi etice când ajută bisericile:

a) să reafirme că sunt în relaţie de colegialitate prin mărturisirea comună a lui Iisus Hristos ca Dumnezeu şi Mântuitor, spre slava lui Dumnezeu Celui Unul, Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh

b) să reînnoiască angajamentul de a sta împreună pentru a susţine dragostea reciprocă, căci dragostea este esenţială pentru a dialoga în libertate şi încredere

c) să recunoască faptul că diferenţele ce vin din răspunsurile bisericilor la problemele morale, provenind din mărturisirea Evangheliei în diferite contexte, nu trebuie să fie insurmontabile.

d) să recunoască faptul că dialogul axat pe probleme sociale şi etice presupune că ele nu sunt mulţumite doar "să fie de acord că nu sunt de acord" asupra învăţăturilor lor morale, ci, că vor să confrunte în mod deschis diferenţele lor, analizându-le în lumina doctrinei, a vieţii liturgice şi a Sfintei Scripturi

31) Apar mereu subiecte noi şi fără precedent, pentru care nu se găsesc modele de aplicare directă a învăţăturilor morale în tradiţiile bisericilor, nici în analizele şi formulările lor etice. Acestă situaţie este valabilă mai ales în sfera bioeticii şi bio-tehnicii. Bisericilor li se cere să articuleze o abordare etică creştină, cu referire la clonare, fertilizarea *in vitro*, cercetarea din domeniul geneticii ş.a. Experienţele şi reflecţiile altora din cadrul mai larg al mişcării ecumenice oferă resurse valoroase şi adesea indispensabile.

32) Modul în care o biserică (sau bisericile împreună) îşi ordonează şi îşi structurează propria cale în luarea de decizii asupra problemelor

morale, este în sine un subiect etic de primă importanţă. *Cine* decide *ce* şi prin *ce mijloace*? Formele de luare a deciziilor şi comunicare formează deja o etică socială şi influenţează învăţătura morală şi practică. Structurile, funcţiile şi rolurile exprimă valori morale. Căile prin care se exercită puterea, conducerea şi accesul au dimensiuni morale. A ignora acest lucru înseamnă a nu se înţelege de ce problemele morale pot produce atât de uşor separaţii.

33) CEB trebuie să monitorizeze în mod constant procedurile de abordare a subiectelor sociale şi etice propuse pentru deliberarea comună. De exemplu, cum s-ar putea determina ca o anumită problemă să fie direcţionată spre CEB pentru discuţii printr-o cerere «bisericească» autentică, mai degrabă decât prin acţiunea unui grup de presiune.

34) Mai mult, procedura de a discuta asemenea subiecte trebuie să fie îmbunătăţită continuu, într-un mod care să permită Consiliului să-şi exercite rolul de a face posibilă formarea unei opinii comune între biserici şi să evite cauzarea sau adâncirea separaţiilor. Metoda consensului ar trebui să determine întregul proces de analiză la fiecare nivel: organismele de conducere, personalul, participanţii (cf.anexa B, sectiunea II). Prin urmare nu ar trebui rezervat doar pentru sfârşitulul procesului.

35) Comisia Specială speră că luarea de decizii prin consens, cu o creştere a încrederii reciproce, va face posibil faptul ca toţi să participe mai uşor, în mod deplin, la discutarea oricăror subiecte importante de etică sau sociale.

V. Rugăciunea comună

36) La începutul unui nou mileniu umanitatea este confruntată cu realităţi noi, obstacole şi provocări noi. Este cunoscut faptul că trăim într-o lume a tensiunilor, antagonismelor, războaielor şi a zvonurilor de războaie (Mat 24:6). În astfel de circumstanţe, izolarea şi distrugere nu pot constitui căi de urmat pentru bisericile creştine. Continuarea şi întărirea dialogului şi cooperării existente între bisericile creştine este o datorie urgentă. Izolarea şi lipsa unităţii sunt anomalii care pot fi înţelese numai ca rezultate ale pacatului şi răului. În tradiţia biblică şi bisericească, păcatul şi răul au fost descrise ca dezmembrare, dezorganizare şi disoluţie a unităţii create de Dumnezeu. Această divizare duce la egoism şi înţelegere sectară a Evangheliei creştine.

37) Angajamentul creştin contemporan pentru unitatea văzută – prin întindere, profunzime şi mijloace – este o realitate nouă în istoria bisericească. La fel, posibilitatea de a ne ruga împreună într-un cadru ecumenic este, de asemenea, o nouă încercare având scopul specific şi

concret, de a-i însoţi şi întări pe creştini în călătoria lor spre unitate. Pentru a progresa în dialog, creştinii trebuie să invoce împreună ajutorul dumnezeiesc.

38) Calea creştină este întotdeauna întemeiată şi legată de rugăciune. De aceea, la baza oricărui efort pentru unitatea creştină şi colaborare se află şi rugăciunea. Înaintea fiecarei etape importante a operei sale de mântuire, Domnul nostru Iisus Hristos s-a rugat Tatălui, învăţându-ne că avem datoria de a cere intervenţia lui Dumnezeu pentru a putea depăşi orice separare dureroasă şi să oferim o mărturie comună a Evangheliei creştine. Rugăciunea lui Iisus pentru unitate ne impresionează profund şi ne solicită – "*Dar nu numai pentru ei Mă rog, ci şi pentru cei ce prin cuvântul lor vor crede în Mine, pentru ca toţi să fie una; aşa cum Tu, Părinte, eşti întru Mine şi Eu întru Tine, tot astfel şi ei să fie una întru Noi, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis*" (*Ioan*, 17, 20-21)

39) Deceniile de experienţă a rugăciunii comune şi împărtaşire duhovnicească în cadrul CEB, constituie o moştenire ce nu poate fi ignorată cu uşurinţă. Mulţi creştini au aceeaşi experienţă pe plan local; Săptamâna de rugăciune pentru unitatea creştinilor este unul dintre cele mai larg răspândite exemple ale unei astfel de experienţe. Astăzi unele biserici ar afirma cu uşurinţă că nu mai săvârşesc cultul în acelaşi mod în care au făcut-o acum 50 de ani. Deşi au fost puse la încercare la început, s-au îmbogăţit datorită experienţei rugăciunii comune. Au primit cu recunoştinţă multe daruri de la alte tradiţii creştine. În timpul acestor decenii, prin rugăciunea lor comună, dialog şi mărturisire comună, bisericile au avansat înspre unitate iar unele chiar au ajuns la acorduri care duc spre "comuniunea deplină".

40) Faptul de a se ruga împreună, a descoperit, de asemenea, multe din încercările existente de-a lungul drumului spre unitate. Aceasta se datorează în parte moştenirilor confesionale şi culturale care determină diferite moduri de a săvârşi cultul. Mai mult, rugăciunea comună, aşa cum s-a dezvoltat în CEB, a creat dificultăţi pentru unele biserici. Într-adevăr, în rugăciunea comună se simte mai profund durerea despărţirii creştine.

41) Comisia Specială s-a ocupat cu unele dintre aceste dificultăţi, identificând probleme de eclesiologie, teologie, practică euhaustică şi alte subiecte sensibile. Cu toate că aceste dificultăti nu pot fi minimalizate, chemarea la rugăciunea comună rămâne de primă importanţă. Este necesară o cale de a continua care le va permită tuturor să se roage împreună în mod deplin, pe drumul spre unitatea vizibilă. În acest sens, Comisia Specială a pregătit cadrul anexat pentru rugăciunea comună de la întrunirile CEB (Anexa A)

42) În acest scop, o distincţie clară este propusă între rugăciune comună "confesională" şi "interconfesională" la întâlnirile CEB[2]. "Rugăciunea comună confesională" este rugăciunea unei confesiuni, unei comuniuni sau denominaţiuni din cadrul unei confesiuni. Identitatea sa bisericească este clară. Este oferită ca un dar comunităţii adunate, de o delegaţie a participanţilor, invitându-i pe toţi să pătrundă în duhul rugăciunii. Este condusă şi prezidată în acord cu propria practică şi înţelegere. "Rugăciunea comună interconfesională" este de obicei pregătită pentru anumite evenimente ecumenice. Este o ocazie de a celebra împreună având ca sursă de inspiraţie o varietate de tradiţii. O asemenea rugăciune este înradăcinată în experienţa pe care o are deja comunitatea ecumenică, precum şi în darurile reciproce făcute de bisericile membre. Dar nu pretinde a fi modul de a săvârşi cultul al unei anumite biserici membre, sau a vreunui fel de biserica hibrid sau super-bisericǎ. Înţeleasă şi practicată în mod corespunzător, această distincţie poate elibera diferitele tradiţii pentru a se exprima fie în integritatea lor, fie în combinaţie, fiind tot timpul evident faptul că creştinii încă nu sunt uniţi deplin, şi că organismele ecumenice la care participă nu sunt ele însele biserici (vezi Anexa A, 15-18).

43) Astfel, obiectivele consideraţiilor ataşate sunt orientate în doua direcţii: una este aceea de a clarifica faptul că "rugăciunea comună inter-confesională" de la întâlnirile CEB nu este cultul unui organism bisericesc. Cealaltă direcţie este să se facă recomandări practice pentru rugăciunea comună de la întâlnirile CEB, despre cum să se folosească limbajul, simbolurile, imaginile sau ritualurile într-un mod în care să nu cauzeze ofense din punct de vedere teologic, eclesiologic sau spiritual. În măsura în care aceste obiective pot fi realizate, rugăciunea comună poate deveni ceva la care toate tradiţiile pot participa cu constiinţa împăcată şi cu deplinătate teologică şi spirituală. Cu toate că speranţa Comisiei Speciale este că această muncă va facilita progresul, se ştie că pentru unele biserici, să te rogi alături de creştini în afara propriei tradiţii nu este doar inconfortabil, ci se este consideră a fi chiar imposibil (Anexa A 8-10)

44) Săvârşirea Euharistiei la evenimente ecumenice a fost un lucru dificil pentru comunitatea de biserici din CEB. Nu toţi se pot impărtăşi de la aceeaşi masă şi există o varietate de păreri şi discipline pentru bisericile din CEB în ceea ce priveşte oferirea şi primirea Euhastiei. Indiferent de concepţia despre Euharistie şi despre cum poate sau nu să fie oferită, durerea de a nu se putea împărtăşi toţi la aceeaşi masă este simţită de către toţi. Urmând modelul de a distinge între rugăciunea comună confesională şi

[2] Cuvintele „confesiune", „confesional" şi interconfesional sunt folosite ca termeni tehnici, recunoscându-se faptul că sunt imperfecţi. Nu toate bisericile se definesc drept confesiuni.

interconfesională, poate fi potrivită săvârşirea confesională a Euharistiei cu ocazia Adunărilor generale şi cu prilejul alte evenimente majore. Biserica gazdă (sau grupul de biserici care pot găzdui împreună) trebuie să aibe o identitate clară. Cu toate că va trebui să fie evident faptul că CEB nu poate găzdui Euharistia, aceste celebrări euharistice confesionale, chiar dacă nu sunt parte din programul oficial, pot fi anunţate public, cu o invitaţie de a participa adresată tuturor.

45) Grija unuia faţă de altul în cadrul CEB înseamnă adesea conştientizarea modului în care ne-am putea ofensa fără să vrem. În acest sens, aceste consideraţii caută să-i facă mai atenţi pe cei care planifică rugăciunea în comun la posibilele zone de îngrijorare. Dar aceste consideraţii nu sunt atotcuprinzătoare şi trebuie receptate cu intenţia sinceră de a dezvolta oportunităţi ca toţi participanţii să se roage deplin. După cum arată în mod clar acest cadru, rugăciunea comună din cadrul întâlnirilor CEB ar trebui să fie rezultatul unei planificări serioase şi sensibile, nefiind o sarcină ce poate fi împlinită la întâmplare.

VI. Modelul consensului în luarea deciziilor

46) Comisia Specială a ajuns repede la concluzia că o schimbare în procedura de luare a deciziilor în organismele de conducere ale CEB ar duce la:

a) intensificarea participării tuturor membrilor la diferite întâlniri;

b) apărarea drepturilor tuturor bisericilor, regiunilor şi grupărilor, mai ales ale celor care au o opinie minoritară

c) oferirea unui context mai propice cooperării şi mai armonios pentru luarea deciziilor;

d) oferirea unui "spaţiu" mai larg delegaţilor pentru a discerne voia lui Dumnezeu în ceea ce priveşte bisericile, CEB şi întrega umanitate.

47) După ce a examinat mai multe modele, Comisia Specială crede că CEB ar trebui să adopte metoda consensului, aşa cum este descrisă în anexa B a acestui raport.

48) Motivele pentru schimbare sunt elaborate în paragrafele 1-7 ale anexei B. Modelul consensului care se recomandă este descris în paragrafele 8-20. Unele posibile dificultăţi ale procedurii de luare de decizii prin consens sunt subliniate în paragrafele 25-32, fiind date şi soluţii la aceste posibile dificultăţi.

49) Următoarea definiţie a metodei consensului a fost adoptată de Comisia Specială:

a)Metoda consensului este un proces de căutare a înţelegerii comune a unei întruniri fără a decide prin vot. Se ajunge la un consens atunci când apare una dintre urmatoarele posibilităţi:

1) toţi sunt de acord (unanimitate)

2) cei mai mulţi sunt de acord, iar cei care nu sunt de acord sunt multumiţi că discuţia atât deplină cât şi corectă şi că propunerea exprimă „spiritul general al întâlnirii"; de aceea minoritatea încuviinţează.

3) se recunoaşte faptul că sunt opinii variate şi se ajunge la înţelegerea ca acestea să fie înregistrate în conţinutul propunerii (nu numai în procesul verbal)

4) s-a căzut de acord ca problema să fie amânată.

5) s-a căzut de acord că nici o decizie nu poate fi luată.

b) Prin urmare, procedurile consensului permit oricărei familii sau grup de biserici, printr-un purtător de cuvânt, să aibă obiecţii faţă de orice propunere adresată şi căreia i s-a dat curs înainte de adoptarea propunerii. Aceasta implică faptul că familia sau grupul de biserici pot opri adoptarea oricărei propuneri până când sunt multumiţi că îngrijorările lor au fost ascultate în întregime.

c) Deoarece consensul nu implică întotdeauna unanimitatea, şi întrucât vor fi rare cazurile când procedurile de luare a deciziilor prin consens sunt aplicate şi nu au succes, va opera un mecanism ce va permite întâlnirii să înainteze către o decizie. Regulile CEB revizuite vor trebui să specifice modul cum funcţionează acest mecanism şi să asigure că procedurile nu sunt alterate. Acest proces de revizuire trebuie să includă consultarea Comitetului permanent (vezi paragraf. 51 *infra*);

d) În cadrul modelului de luare a deciziilor prin consens cei care sunt în minoritate au dreptul de a le fi consemnată opoziţia întemeiată la o propunere, fie în procesul verbal, fie în raportul întâlnirii, sau chiar în amândouă, dacă ei cer aceasta.

50) Unele chestiuni s-ar rezolva mai bine printr-o procedură de vot, chiar atunci când procedura consensului va fi devenit modelul dominant al luării de decizii. Aceste chestiuni includ unele aspecte financiare şi bugetare şi unele decizii administrative. Alegerile trebuie să fie conduse potrivit regulilor care sunt specifice alegerii particulare. Chiar dacă aceste reguli includ elemente din modelul consensului pot, de asemenea, să includă punctual şi votul. Desemnarea personalului care răspunde de programe se va realiza în mod obişnuit prin consens. Pe măsură ce aceste reguli sunt revăzute şi corectate, ar trebui să aibe loc consultarea cu Comitetul permanent (descris *infra*) asupra participării ortodoxe.

51) O mare parte a discuţiei asupra luării deciziilor s-a centrat asupra ideii de "paritate" între participanţii ortodocşi şi alţi reprezentanţi. Comisia Specială susţine stabilirea unui comitet permanent în următoarele condiţii:

a) O dată cu încheierea activităţii Comisiei Speciale asupra participării ortodoxe în cadrul CEB, comitetul central va stabili un nou organism care va purta numele de comitetul permanent pentru participarea ortodoxă la CEB. În august 2002, comitetul central urma să stabilească comitetul de conducere al prezentei Comisii Speciale pentru a îndeplinii acest rol până la următoarea adunare generală a CEB.

b) După următoarea adunare generală [Porto Alegre,Brazilia, feb.2006, **n.tr**.] noul comitet central va numi comitetul permanent constând din 14 membri, dintre care jumătate vor fi ortodocşi; din numărul total, cel puţin jumătate vor fi membri ai comitetului executiv al CEB.

c) Membri ortodocşi ai comitetului central vor numi pe cei şapte membri ortodocşi, iar ceilalţi membri ai comitetului central vor numi pe ceilalţi şapte. Toţi membrii comitetului permanent vor fi aleşi în mod obişnuit din cadrul bisericilor membre ale CEB. Cei împuterniciţi pot substitui membrii absenţi. Urmând procedura Comisiei Speciale observatorii (regula III.6.c) din bisericile care nu sunt membre sau ai bisericilor în asociere cu CEB, pot fi invitaţi de comitetul permanent.

d) Doi co-moderatori vor fi numiţi dintre membrii comitetului permanent, unul numit de membrii ortodocşi ai comitetului central, iar celălalt de către ceilalţi membrii ai comitetului central.

e) Comitetul permanent va fi responsabil de:

1) continuarea autorităţii, mandatului, preocupării şi dinamicii comisiei speciale;
2) consiliere în vederea ajungerii la consens în problemele propuse pe agenda CEB;
3) concentrarea atenţiei asupra problemelor de eclesiologie.

f) Comitetul permanent va consilia şi va face recomandări organismelor de conducere ale CEB, incluzând chestiuni privind îmbunătăţirea participării ortodoxe în întrega viaţă şi activitate a Consiliului;

g) Comitetul permanent va raporta comitetului central şi comitetului executiv.

52) Principiul parităţii a determinat Comisia Specială să discute idea de a avea doi moderatori în organismele de conducere ale CEB (unul ortodox şi unul din altă tradiţie) şi doi vice-moderatori (din nou unul din fiecare categorie). Un număr considerabil de membri ai comisiei au propus ca această idee să fie discutată în comitetul central. Au mai fost propuse şi

alte sugestii, ca de exemplu alternarea unui ortodox şi a unui « ne-ortodox » în funcţia de moderator. Când se acţionează în vederea obţinerii consensului, rolul persoanei care conduce este crucial. El sau ea trebuie să testeze atmosfera întâlnirii de-a lungul derulării discuţiilor, trebuie să fie atent(ă) să se respecte drepturile tuturor şi să ajute întâlnirea să-şi formuleze decizia finală. Moderatorii au nevoie de anumite calităţi iar acestea vor fi îmbogăţite dacă se urmează un proces de pregătire, înainte de a prelua această sarcină.

VII Calitatea de membru şi reprezentarea

53) Ulterior înfiinţării Comisiei Speciale, comitetul executiv al CEB a organizat un grup de studiu separat care să investigheze chestiuni privind apartenenţa şi reprezentarea şi să facă recomandări. Acest grup de studiu privind calitatea de membru este format şi din membri ai comitetului central şi din cei ai Comisiei Speciale fiind paritate între ortodocşi şi reprezentanţii altor biserici membre. Acest grup a întocmit deja rapoarte provizorii către comitetul executiv şi le-a împărtăşit Comisiei Speciale la întâlnirile în plen. Îşi va prezenta raportul final comitetului executiv pentru a fi supus comitetului central la întâlnirea fixată pentru august 2002.

54) Toate rapoartele grupului de studiu privind apartenenţa au fost puse la dispoziţia tuturor membrilor Comisiei Speciale. Întâlnirile grupului de studiu au fost astfel programate încât să alterneze cu întâlnirile Comisiei Speciale, astfel încât în fiecare etapă a dezvoltării activităţii Comisiei Speciale, Comisia a fost informată asupra lucrărilor grupului de studiu şi, în fiecare stadiu al activităţii grupului de lucru, acesta a beneficiat de comentariile, discuţiile şi sfaturile Comisiei Speciale .

55) Având încurajarea Comisiei Speciale, ariile de interes ale grupului de studiu privind calitatea de membru au fost:

a) listarea criteriilor teologice cerute celor ce vor să fie admişi ca membri ai CEB,

b) formularea a noi moduri de grupare a bisericilor pentru împlinirea obiectivelor reprezentării şi participării la Consiliu;

c) analizarea de noi modele de apartenenţă, incluzând modelul familial şi de apartenenţa regională,

d) evaluarea noilor moduri de a intra în relaţie cu Consiliul

56) Comisia a propus grupului de studiu să includă în recomandările sale către comitetul executiv două posibilităţi pentru bisericile care vor să intre în relaţie cu CEB:

a) biserici membre ale comunităţii CEB;

b) biserici în asociere cu CEB.

Bisericile membre aparţinând comunităţii CEB sunt bisericile care sunt de acord cu *baza* CEB, îşi confirmă angajamentul lor la obiectivele şi funcţiile Consiliului şi se conformează criteriilor teologice şi organizatorice.

Bisericile în asociere cu CEB sunt bisericile care sunt de acord cu *baza* Consiliului şi sunt acceptate pentru a avea acest statut. Asemenea biserici pot trimite reprezentanţi la adunarea generală şi comitetul central , cu dreptul de a lua cuvântul, având consimţământul moderatorului, dar nu au şi drept de vot. Asemenea biserici pot fi invitate să participe la activitatea comisiilor, grupurilor consultative şi altor organisme consultative ale Consiliului, în calitate de consultanţi şi consilieri. Bisericile care vor să fie în asociere cu CEB ar trebui să-şi susuţină în scris motivele pentru care cer această relaţie, motive care trebuie să fie aprobate de comitetul central.

Comisia încurajează grupul de studiu privind calitatea de membru să ofere în raportul final mai multe clarificări, prezentând mai exact statutul bisericilor în asociere cu Consiliul, conform discuţiile în plen ale Comisiei Speciale avute la întrunirea din Jarvenpaa.

57) Comisia şi grupul de studiu pentru apartenenţă a recomandat ca prezenta categorie de biserici asociate, conform normei I.5.a.2, să fie eliminată în favoarea unei noi categorii de relaţie cu CEB intitulată "biserici în asociere cu Consiliul Ecumenic al Bisericilor". Comisia şi grupul de studiu au recomandat ca prezenta categorie de "participare prin asociere" [*associate membership*] în virtutea mărimii, conform normei I.5.a.1 ("biserici mici") să fie încorporată în prezentarea bisericilor membre aparţinând comunităţii CEB, păstrându-se totuşi restricţiile privind participarea bisericilor mici.(v.anexa C)

58) Comisia şi grupul de studiu pentru calitatea de membru propune ca noile biserici membre să fie primite la întrunirile comitetului central şi nu la adunarea generală. Cererea pentru alăturarea la CEB va fi prezentată la o întrunire a comitetului central, cu o perioadă provizorie de participare la activitatea Consiliului şi de interacţiune cu comunitatea locală a bisericilor membre şi cu luarea deciziei privind cererea la următoarea întrunire a comitetului central. *Această schimbare de procedură va cere o revizuire a articolului II din Constituţia CEB.*

59) Analizând problema apartenenţei, Comisia şi grupul de studiu privind calitatea de membru au luat în considerare fie apartenenţa confesională, fie apartenenţa regională, dar le-a respins pe amândouă deoarece ar putea duce la diminuarea percepţiei faptului că întregul număr de membri deţin activitatea Consiliului. Totuşi, grupul de studiu şi Comisia îndeamnă bisericile să colaboreze la nivel local sau după confesiune, în vederea apartenenţei la CEB.

60) Comisia şi grupul de studiu propun ca bisericile să se grupeze, de ex. după criterii geografice sau confesionale, sau conform altor modele, pentru a face nominalizări pentru comitetul central. Se va aştepta ca astfel de persoane, dacă sunt alese, să-şi dezvolte un sentiment mai mare de responsabilitate faţă de cei care i-au nominalizat.

61) Comisia Specială ia act de activitatea depusă de grupul de studiu privind calitatea de membru despre care a realizat rapoarte interimare şi apreciază munca sa şi, în special, îşi exprimă acordul cu propunerile de modificare a normelor, incluzând criteriile teologice propuse de grupul menţionat, recunoscând fapul că normele şi constituţia pot cere modificări. Propunerile de modificare sunt ataşate la acest raport, anexa C

Secţiunea C

Câteva dintre propunerile enumerate mai jos pot cere schimbări în normele şi constituţia CEB, dacă sunt adoptate de comitetul central şi de adunarea generală:

1) *Propune* Consiliului să treacă la metoda consensului în luarea deciziilor aşa cum este descrisă în paragraful 49, ţinând cont de faptul că va trebui ca un număr limitat de probleme să fie decise prin vot aşa cum este menţionat în paragraful 50, şi de nevoia pentru un proces de tranziţie care să ducă la folosirea noilor procedee.
2) *Propune* să fie înfiinţat un comitet numit "Comitetul permanent pentru participarea ortodoxă la CEB", format din 14 membri dintre care jumătate vor fi ortodocşi (v. paragr.51b,c). Până la următoarea adunare generală se propune ca actualul comitet de conducere al comisiei speciale pentru participarea ortodoxă la CEB să îndeplinească acest rol. Atribuţiile acestui comitet sunt precizate în paragraful 51 e., f. şi g.
3) *Cere* Consiliului să asigure condiţii pentru ca metoda consensului să fie folosită în fiecare stadiu în abordarea temelor sociale şi etice (v.parag. 34) şi să faciliteze schimbul şi discutarea informaţiilor şi împărtăşirea cunoştinţelor specializate în procesul decizional din domeniul social şi etic, nu în ultimul rând relativ la chestiunile menţionate în paragraful 31.
4) *Încurajează* Comisia *Credinţă şi Constituţie* :

a) să continue studiile de eclesiologie cu referire specială la problemele identificate în paragraful 18 incluzând: (1) unitate văzută şi diversitate; (2) botezul şi comuniune eclesială;

b) să analizeze problema specifică a relaţiei Bisericii cu bisericile, asigurând angajamentul curentelor majore ale tradiţiilor creştine în această analiză (v.paragr. 20);
c) să-şi asume prezentarea problemelor eclesiologice care sunt identificate de Comisia Specială la urmatoarea adunare generală. (v.parag. 21)

5) Receptează documentul intitulat " Un cadru pentru rugăciunea comună la întrunirile CEB"(anexa A) şi îl recomandă acelora care planifică rugăciunea comună la întrunirile CEB.
6) Cere comitetului permanent pentru participarea ortodoxă să analizeze cum pot fi tratate cel mai bine următoarele puncte identificate de sub-comitetul care se ocupă de rugăciunea comună în cadrul structurilor programatice ale Consiliului:

a) analizarea naturii eclesiale a rugăciunii comune;
b) analizarea problemelor sensibile care continuă să apară în rugăciunea comună la întrunirilor CEB;
c) dezvoltarea neîntreruptă a vieţii de rugăciune comună în comunitatea CEB;
d) folosirea cadrului anexat la planificarea rugăciunii comune la întrunirile CEB, reflecţia în lumina acestei experienţe şi, o îmbunătăţire viitoare a acestui cadru în funcţie de necesităţi.

7) *Recomandă* în acord cu propunerile grupului de studiu privind calitatea de membru, aşa cum este descris în paragrafele 56-57, ca în viitor să existe două modalităţi de raportare la CEB:

a) biserici care aparţin comunităţii CEB;
b) biserici în asociere cu CEB.

8) *Primeşte* cu satisfacţie propunerea membrilor grupului de studiu pentru revizuirea normelor CEB privitor la calitatea de membru şi, mai ales, susţine adăugarea criteriilor teologice pentru bisericile membre care aparţin comunităţii CEB, exact aşa cum sunt formulate în anexa C, crit., 1.3a.
9) *Recomandă* ca bisericile să fie acceptate să adere la comunitatea CEB la întâlnirile comitetului central si nu la adunarea generală. Cererea de a se alătura CEB-ului ar putea fi prezentată la o întâlnire a comitetului central, cu o perioadă de participare la activitatea Consiliului şi de interacţiune pe plan local cu bisericile membre, decizia privind cererea de aderare urmând a fi luată la următoarea întâlnire a comitetului central

ANEXA A: Un cadru pentru rugăciunea comună la întrunirile CEB[1]

Introducere:

1) Rugăciunea comună în contexte ecumenice face posibil pentru creştinii din tradiţiile eclesiale despărţite să-L slăvească pe Dumnezeu împreună şi să se roage pentru unitatea creştină. Rugăciunea stă în centrul identităţii noastre de creştini atât în comunităţile noastre, cât şi în mişcarea ecumenică conciliară. Simplul fapt că putem să ne rugăm împreună – atât ca persoane particulare, cât şi ca reprezentanţi ai bisericilor noastre – este un semn al progresului care s-a realizat. Rugăciunea noastră comună este, de asemenea, un semn a aceea ce trebuie încă să se realizeze. Multe dintre separtiţiile noastre devin evidente mai ales în rugăciunea noastră comună[2]

2) Datorită complexului de factori asociaţi cu rugăciunea comună la întrunirile CEB, acest document a fost realizat pentru a identifica un cadru care să permită în continuare progresul. Pentru a ajuta să se clarifice unele dintre îngrijorările şi ambiguităţile ce apar datorită rugăciunii comune de la întrunirile CEB, s-a considerat că este folositor să se facă distincţie între "rugăciunea comună confesională" şi "rugăciunea comună interconfesională"[3].

Expresia "cult ecumenic" a creat confuzii cu privire la caracterul eclesial al unui astfel de cult, la statutul eclesiologic al CEB şi la gradul de unitate care a fost de fapt atins. Pentru aceste motive expresia "cult ecumenic" nu va fi folosită.

3) Analizele oferite aici nu intenţionează să fie exhaustive . Mai degrabă, documentul scoate în relief anumite problemele sensibile care au apărut în ultimii ani. Se delimitează categoriile de rugăciune comune "confesională" şi "interconfesională" oferindu-se sugestii pentru realiazarea unor astfel de rugăciuni. Dar nu se poate aştepta ca întreaga problematică a rugăciunii comune să poată fi rezolvată sau că toate greutăţile vor dispărea. Există speranţa că se vor aborda unele dintre punctele sensibile şi că natura, statutul şi scopul rugăciunii noastre comune vor fi cât mai clare posibil.

4) Consideraţiile prezentate aici sunt menite să abordeze situaţia actuală a bisericilor din comunitatea CEB, nu să fie interpretate ca permanente sau de neschimbat. Progresul neîntreruptul înspre unitate va cere o revizuire ocazională a acestui subiect. În plus, acest cadru nu ar trebui să fie înţeles ca fiind general aplicabil în interiorul mişcării ecumenice la toate nivelele şi în toate locurile. Mai degrabă, este specific CEB şi diferitelor sale întruniri.

5) Mişcarea ecumenică îşi cheamă participanţii la o stare sufletească plină de respect şi de smerenie. În centrul calătoriei noastre împreună se află respectul pentru înţelegerea de sine a fiecăruia, care poate fi diferită de a noastră. Noi nu dorim să ne judecăm unul pe altul. Nici nu dorim să aşezăm o piatră de încercare unul înaintea celuilalt. Noi intrăm în această discuţie despre rugăciunea comună la întrunirile CEB într-un spirit de generozitate şi grijă unul pentru celălalt.

6) Creştini din tradiţii eclesiale despărţite se roagă împreună datorită credinţei comune în Sfânta Treime şi în Iisus Hristos ca Dumnezeu şi Mântuitor şi datorită angajamentului comun pentru căutarea unităţii creştine. Rugăciunea noastră comună este atractivă, dar şi aşteaptă de la noi. Se adresează lui Dumnezeu, dar este şi o ocazie de a-L asculta pe Dumnezeu vorbindu-ne. Este un timp în care împreună putem să invocăm unitatea, să mărturisim unul altuia şi să primim de la Dumnezeu darul reconcilierii. Rugăciunea noastră comună implică adorarea, mărturisirea, implorarea, mulţumirea, ascultarea Sfintei Scripturi şi mijlocirea pentru ceilalţi. Fiindcă ne rugăm împreună dăruim şi primim daruri de la ceilalţi. Cel mai important lucru este faptul că ne oferim pe noi înşine lui Dumnezeu cu zdrobire de inimă şi primim darul lui Dumnezeu prin care suntem vindecaţi, învăţaţi şi îndreptaţi.

7) Din păcate, unul din factorii care îi desparte pe creştini este însăşi problema cultului. În rugăciunea comună, poate mai mult decât în orice altă acţiune ecumenică, întâlnim atât promisiunea reconcilierii din partea lui Dumnezeu, cât şi durerea despărţirii noastre. Pentru că unitatea noastră înseamnă dar şi chemare, care sunt atât realizate, cât şi sperate, rugăciunea noastră comună trebuie, de asemenea, să fie menţinută prin asumarea riscurilor. Experienţa de a ne ruga împreună nu este întotdeauna confortabilă, şi nici un ar trebui să fie, pentru că noi ne apropiem de Dumnezeu înainte de a ne fi împăcat deplin între noi.

8) Într-adevăr, pentru unii, rugăciunea împreună cu creştini din afara tradiţiei lor nu este numai inconfortabilă, dar este considerată a fi chiar imposibilă. De exemplu, creştinii ortodocşi trebuie să ia în considerare canoanele care pot fi interpretate ca interzicând o asemenea rugăciune, deşi nu există vreun consens în ceea ce priveşte aplicarea acestor canoane astăzi. Istoric vorbind, mulţi protestanţi au trebuit, de asemenea, să facă faţă obstacolelor din calea rugăciunii comune.

9) Totuşi rugăciunea comună în context ecumenic poate fi înţeleasă *ca un timp pentru mărturisire şi reconciliere, pe drumul* spre unitatea deplină care va fi exprimată în cele din urmă prin participarea la Cina Domnului la aceeaşi masă.

"*Deci dacă iţi aduci la altar darurile tale şi acolo iţi aminteşti că fratele tău (sau sora ta) are ceva împotriva ta, lasă darul tau acolo înaintea altarului şi du-te; prima dată împacă-te cu fratele tau (sora ta) şi apoi vino şi oferă darul tau" (Matei* 5, 23-24)

10) Obiectivele acestor consideraţii prezintă două aspecte. Unul este acela de a clarifica faptul că rugăciunea comună interconfesională de la întrunirile CEB nu este cultul unui organism eclesial. Celălalt este acela de a face recomandări practice pentru rugăciunea comună de la întrunirile CEB în ceea ce priveste modul folosirii limbii, simbolurilor, imaginilor, şi riturilor aşa încât să nu cauzeze vreo ofensă din punct de vedere teologic, eclesiologic sau spiritual. În măsura în care am putea împlini aceste deziderate, rugăciunea comună poate deveni ceva la care pot participa toate tradiţiile fără vreo problemă de conştiinţă, şi cu deplinătate teologică şi spirituală.

Probleme în legătură cu rugăciunea comună în contexte ecumenice

11) Rugăciunea comună la evenimente ecumenice, mai ales atunci când se combină elemente din tradiţii diferite, este o sursă de bucurie şi încurajare pentru mulţi. Dar pot apărea şi probleme. Acestea se referă în parte la lipsa de familiaritate, la adaptarea la diferite modalităţi de închinare, şi chiar la un "ethos spiritual" diferit. Dar încercările unei astfel de rugăciuni comune trec dincolo de problema lipsei de familiaritate; sunt eclesiologice şi, de asemenea, teologice.

Eclesiologice

12) După cum CEB nu constituie "Biserica" sau un organism eclesial în sine, nici rugăciunea comună a creştinilor aparţinând diferitelor biserici membre nu este rugăciunea unei bisericii sau a "Bisericii". Când ne întrunim pentru rugăciune, noi depunem mărturie pentru o credinţă comună în Dumnezeu şi ne manifestăm încrederea în El. Însuşi Hristos este printre noi, aşa cum a promis El că va fi acolo unde « *doi sau trei sunt adunaţi în numele Lui* » (*Mt.*18, 19). Totuşi rugăciunea creştinilor din tradiţiile eclesiale despărţite, mai ales rugăciunea care caută să combine tradiţii, câteodată transmite semnale amestecate cum ar fi cel al identităţii eclesiale. O astfel de confuzie poate rezulta din modul în care o slujba este organizată,

prezidată şi celebrată, sau, de asemenea, din conţinutul său – ca de exemplu atunci când întrunirea respectivă este numită "biserică".

Teologice

13) Există o legătură inseparabilă şi profundă între teologie şi rugăciune. Vechiul dicton *lex orandi est lex credendi* spune ca noi ne rugăm în conformitate cu ceea ce credem. Doctrina unei biserici este exprimată în viaţa sa cultică. Această legatură crează probleme potenţiale atunci când unele rugăciuni pregătite pentru evenimente ecumenice pot implica sau transmite în mod explicit o teologie care este în dezacord cu aceea a unora dintre membri prezenţi, sau când aceste rugăciuni presupun o unitate mai mare decât aceea care este de fapt realizată între biserici.

14) Diferiţi factori, ca de exemplu cei menţionaţi mai sus, fac problematic efortul rugăciunii în contexte ecumenice. Dar prin aceasta nu se diminuează necesitatea unei astfel de rugăciuni şi nici nu o fac imposibilă. Pornind de la convingerea că problemele puse de rugăciunea comună nu sunt insurmontabile, aceste consideraţii caută să ofere îndrumări pentru pregătirea şi conducerea rugăciunii comune de la întrunirile CEB, pentru a se permite comunităţii întrunite să se roage împreună cu evlavie şi în mod deplin.

Rugăciunea comună confesională şi interconfesională

15) Când ne adunăm pentru a ne ruga împreună la evenimentele CEB, există ocazii când rugăciunea este identificată cu o confesiune sau biserică în cadrul unei tradiţii confesionale; de aici expresia: "rugăciunea comună confesională". Tot mai des, rugăciunea comună în context ecumenic este pregătită prin combinarea unor tradiţii. O astfel de rugăciune comună a fost numită adesea "cult ecumenic", dar acestă expresie poate fi imprecisă şi înşelătoare, şi de aceea ar trebui să nu fie folosită. În loc de aceasta, o expresie mai precisă ar fi "rugăciunea comună interconfesională". Făcând distincţie între rugăciunea comună confesională şi interconfesională potrivit celor scrise *infra* se poate oferi o mai mare claritate – atât din punct de vedere spiritual cât şi eclesiologic – asupra vieţii de rugăciune din cadrul evenimentelor CEB.

- Rugăciunea comună confesională este rugăciunea unei confesiuni, a unei comuniuni confesionale, sau a unei denominaţiuni din cadrul unei confesiuni. Aceasta are o anume identitate eclesială. Exemplele ar putea include Slujba Cuvântului dintr-o biserică luterană, cum ar fi ELCA; sau ritualul tămăduitor al unei biserici unite cum ar fi Biserica Unită din

Canada[3] [United Church of Canada] sau Biserica Unificată din Australia[**] [Uniting Church of Australia]. Ar putea fi vicernia romano-catolică sau utrenia ortodoxă.

• Rugăciune comună interconfesională este pregătită de obicei pentru evenimente ecumenice specifice. Ea nu provine dintr-o singură tradiţie eclesială, sau dintr-o singură biserică. Ea poate reprezenta modele pe care bisericile le au în comun (Slujba Cuvântului, slujba zilnică), dar nu este cultul instituit al unei confesiuni. Nu are statut eclesial; în mod obişnuit este alcătuită de un comitet ad-hoc.

16) Distincţia dintre confesional şi interconfesional nu este întotdeauna clară. De exemplu, se poate face distincţie din ce în ce mai greu între unele tradiţiile cultice confesionale. Această realitate, care provine în parte dintr-o reînnoire liturgică ce atinge multe tradiţii odată, trebuie să fie remarcată. Într-adevăr, experienţa rugăciunii comune în contexte ecumenice locale este o caracteristică importantă a progresului ecumenic şi aprecierile de faţă nu ar trebui să fie înţelese ca factori de descurajare a acestor experienţe comune. Alt exemplu îl constituie tradiţiile cultice distincte şi vii ale unor comunităţi cum ar fi Iona şi Taize. Aceste comunităţi au dat naştere la tradiţii cultice noi şi creatoare care nu sunt încă identificabile cu nici o biserică.

17) În pofida acestor realităţi, păstrarea distincţiei între rugăciunea comună confesională şi interconfesională la întrunirile CEB şi prezentarea sa explicită (adică identificarea fiecărui eveniment în mod corespunzător), poate fi folositoare în abordarea multora dintre ambiguităţile şi tensiunile asociate cu rugăciunea comună. Înţeleasă şi aplicată cum se cuvine, această distincţie poate oferi libertate tradiţiilor să se exprime fie conform propriei lor deplinătăţi, fie în combinaţie cu altele, fiind conştiente tot timpul de faptul că creştinii nu trăiesc încă pe deplin unitatea împreună, şi că organismele ecumenice la care participă nu sunt în sine biserici.

• Rugăciune confesională comună exprimă integritatea unei anumite tradiţii. Identitatea sa eclesială este clară. Este oferită ca un dar comunităţii adunate de o anumită delegaţie de participanţi, toţi fiind invitaţi să intre în spiritul rugăciunii. Este organizată şi prezidată în acord cu propria înţelegere şi practică.

• Rugăciunea interconfesională comună este o ocazie de a o celebra împreună făcând uz de resursele unei varietăţi de tradiţii. O astfel de rugăciune işi are rădăcinile în experienţa comunităţii ecumenice ca şi în

[3] Uniune bisericească între metodişti şi reformaţi, inaugurată în anul 1925; *a nu se confunda cu Biserica Unită cu Roma* (n.tr.)

[**] Uniune bisericească între congregaţionalişti, presbiterieni şi metodişti, inaugurată în anul 1977 (n.tr.)

darurile reciproce ale bisericilor membre. Dar acestă rugăciune nu se pretinde a fi cultul vreunei biserici membre sau a unui fel de biserică hibrid sau super-biserică. Nu este (sau nu ar trebui să fie) săvârşită sau prezidată în aşa fel încât să poată fi asociată cu vreo biserică, sau să implice faptul că ar avea un statut eclesial.

18) Atât rugăciunea comună confesională cât şi cea interconfesională oferă modele folositoare pentru rugăciunea de la întrunirile CEB. Textul de faţă nu încearcă să afirme dinainte dacă slujbele confesionale, sau cele interconfesionale reprezintă cel mai potrivit stil de rugăciune, şi dacă evenimentele care încorporează multiple servicii religioase pot folosi usor ambele modele pe rând. Totuşi, va trebui ca slujbele religioase să fie clar identificate în funcţie de forma pe care o iau, şi, dacă sunt confesionale, cu ce tradiţie sau biserică se identifică. Urmează acum consideraţii privind pregătirea rugăciunii comune la întrunirile CEB.

Consideraţii cu privire la pregătirea rugăciunii comune la întrunirile CEB

Rugăciunea comună confesională

19) Rugăciunea comună confesională ia naştere din experienţa cultică vie a unei anumite tradiţii particulare din cadrul comunităţii CEB. În mod obişnuit va fi alcătuită de o persoană sau de un grup din cadrul acelei tradiţii, care va discerne cu grijă cum să prezinte cel mai bine caracterul specific al cultului lor într-un context ecumenic. Rugăciunea comună confesională este o modalitate de a oferi spiritualitatea unui grup celorlalţi şi de aceea, ar trebui să fie reprezentativă acelui grup, deşi rugăciunea unui grup nu poate fi uşor distinsă de a altora (de exemplu metodist şi reformat).
Ceea ce este oferit nu ar trebui să aibe în primul rând un caracter experimental. Deşi rugăciunea comună confesională nu aspiră să fie universal acceptată, cei ce o planifică ar trebui să fie sensibili la acele elemente din tradiţiile lor care ar putea cauza dificultăţi pentru cei prezenţi şi ar trebui să fie gata ca ocazional să-şi adapteze practica uzuală. Rugăciunea comună confesională ar trebui să fie alcătuită şi săvârşită în aşa fel încât să fie înţeleasă de toţi cei prezenţi, şi prin aceasta să depăşească stadiul de observatori. Cei care o planifică ar trebui să ţină cont, de asemenea, de consideraţiile care urmează în folosirea limbajului şi în abordarea responsabilă a problemelor sensibile.

Rugăciunea comună interconfesională

20) Toţi participanţii se bucură de acelaşi statut în cadrul rugăciunii comune interconfesionale. Ca participanţi la comunitatea CEB, noi împărtăşim o credinţă în Dumnezeu – Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt – şi un angajament comun spre unitatea creştină. Clerici sau mireni, bărbaţi sau femei, indiferent de ce origine confesională am fi – în calitate de confraţi de pelerinaj în călătoria ecumenică, noi participăm ca egali în rugăciunea interconfesională comună.

21) Rugăciunea comună interconfesională trebuie să evite să dea impresia de a fi cultul unei biserici. Diferite biserici exprimă semnele identităţii eclesiale în moduri diferite, aplicarea acestui principiu putând da naştere la probleme. De exemplu, pentru unele biserici membre, caracteristicile eclesiale ar putea include veşminte, conducere ierarhică, binecuvântări clericale, şi folosirea textelor liturgice standard. În cadrul altor alte biserici membre există o varietate de perspective[4].

22) Rugăciunea comună interconfesională într-un context ecumenic este o ocazie de a exprima împreună acele lucruri pe care le avem în comun şi ne bucurăm că "ceea ce ne uneşte este mai puternic decât ceea ce ne desparte". Noi putem experimenta varietatea formelor culturale prin care credinţa creştină este exprimată. Totuşi rugăciunea comună interconfesională ar trebui să aibe grijă să nu condamne dinainte, implicit sau explicit, acele puncte teologice din cauza cărora bisericile sunt încă împărţite.

23) Rugăciunea comună interconfesională la întâlnirile CEB ar fi bine slujită prin folosirea unei structuri (sau *ordo*) bazată pe vechile modele creştine. În extinderea acestui *ordo* comitetul pentru planificare ar putea să se inspire, de exemplu, din slujbele zilnice sau din slujba cuvântului. Rugăciunea comună ar trebui să tindă spre o structură coerentă care să integreze elemente variate într-un singur scop. Comitetele ar putea consulta activitatea comitetului pentru cult de la Adunarea generală din 1998, care a avut loc în Harare, în vederea aplicării unui *ordo* în rugăciunea comună interconfesională. Pentru a decide cum să se adopte un *ordo* într-un anumit context ecumenic, comitetele ar trebui să folosească elemente care fuseseră "testate ecumenic" prin folosirea şi receptarea anterioară şi, de asemenea, să asigure prilejul de a primi noi propuneri provenite din viaţa cultică a bisericilor. Echilibrul dintre elementele noi şi cele familiare trebuie ţinut cu grijă.

24) Rugăciunea comună interconfesională la întrunirile CEB va fi planificată de un comitet care este compus din reprezentanţi ai multiplelor confesiuni şi regiuni. Acest comitet ar trebui să se gândească cu grijă cum să structureze rugăciunea comună pentru a evita să dea impresia că CEB este o

biserică. Ar trebui, de asemenea, să ia în considerare afirmaţiile de mai jos în privinţa folosirii limbii şi a abordării responsabile a problemelor sensibile.

Consideraţii privind abordarea responsabilă a unor probleme sensibile

25) Toţi cei care planifică rugăciunea comună ar trebui să încerce să fie sensibili la acele probleme care ar putea cauza dificultaţi pentru unii participanţi, făcând eforturi de a se feri, pe cât posibil, de a ofensa. Consideraţiile care urmează pot să ajute la conştientizarea eventualelor dificultăţi. Aceleaşi consideraţii pot fi valabile pentru întreaga rugăciune comună de la întrunirile CEB, de formă confesională, sau interconfesională. În forma ei confesională, rugăciunea comună urmează de obicei disciplina respectivei confesiuni, şi toţi ceilalţi participă în acord cu conştiinţa lor. Chiar şi aşa, cei care planifică rugăciunea comună confesională ar trebui să discearnă cu grijă cum să prezinte cel mai bine tradiţia lor într-o întrunire ecumenică. De vreme ce nu este totdeauna posibil să evite ca cineva să fie ofensat, cei care planifică ar trebui să facă proiectanţii ar trebui să facă orice efort sincer pentru a împlini acest obiectiv.

26) Nu se intenţionează ca cele ce urmează să fie o listă cuprinzătoare a eventualelor probleme sensibile, ci mai degrabă reflectă problemele particulare care au apărut în discuţiile din cadrul Comisiei Speciale pentru participarea ortodoxă la CEB

27) *Folosirea simbolurilor şi a acţiunii simbolice:* Simbolurile şi acţiunile simbolice alese pentru rugăciune în contexte ecumenice ar trebui să fie înţelese repede de o întrunire ecumenică diversificată cultural şi confesional. Când se folosesc elemente care sunt caracteristice unei tradiţii, acestea ar trebui să fie prezentate într-un mod care respectă integritatea acelei tradiţii şi au sens în uzul ecumenic. Unele simboluri nu se pot trece uşor din culturile particulare în contexte ecumenice, iar unele pot fi prea improprii pentru a fi folosite în rugăciunea comună. La întrunirile ecumenice precum evenimente CEB, ar trebui să ne aşteptăm să experimentăm o varietate de simboluri, dintre care unele ar fi nefamiliare pentru unii participanţi. Astfel de simboluri vor cere explicaţii.

28) Folosirea unor rituri şi simboluri pot fi provocatoare. Câteodată ceea ce este “inculturaţie” pentru unii poate fi considerat “sincretism” de alţii, şi vice-versa. Este imposibil să se traseze cu precizie o linie de demarcaţie şi cineva care nu este situat în contextul cultural de unde vine simbolul ar trebui să ezite să facă o astfel de judecată. Totuşi, aceia care planifică rugăciunea comună ar trebui să fie atenţi la expresiile culturale care pot fi

înţelese greşit. Studiile precedente ale Comisiei Credinţă şi Constituţie privind hermeteutica simbolurilor se poate dovedi folositoare în relaţie cu aceste probleme.

29) *Folosirea spaţiului*: Cei care planifică ar trebui să fie atenţi la aranjarea spaţiului în care se desfăşoară rugăciunea comună, iar dacă este vorba de o biserică, la dispoziţia spaţiului liturgic al comunităţii

30) *Conducerea exercitată de femei*: Când rugăciunea comună este oferită într-o formă confesională, practica acelei confesiuni cu privire la conducerea exercitată de femei ar trebui în mod normal să se aplice. Pentru rugăciunea interconfesională comună, o conducere descentralizată şi o participare egală permite oricărui participant – bărbat sau femeie, cleric sau mirean – să împlinească orice rol. În context ecumenic, noi venim împreună cu o serie de poziţii în legătură cu hirotonirea femeilor, deosebirile existând atât între bisericile noastre, cât şi, câteodată, în interiorul acestora, şi noi nu suntem încă gata să reconciliem aceste diferenţe. De aceea cei care planifică ar trebui să se abţină de la luarea unei atitudini de conflict privind chestiunea hirotoniei femeilor, sugerând astfel că practica obişnuită a unei anumite biserici este unica pozitie creştină posibilă în legatură cu această problemă.

31) *Lipsa de familiaritate*: Ar trebui să se aibă grijă ca rugăciunea noastră comună să invite participanţii în contexte particulare şi simboluri mai degrabă decât să le ceară să o privească desfăşurându-se ca o manifestare culturală. Pentru evenimentele majore (si în special pentru cei care participă pentru prima dată), va fi necesară probabil o orientare în această experienţă, explicându-se ce se va întâmpla şi ce înseamnă. Întrebarea despre cum să faci o rugăciune comună accesibilă pentru cei care nu sunt obişnuiţi cu forma sa este relevantă atât pentru rugăciunea comună confesională cât şi pentru cea interconfesională. Fiecare participant face această experienţă în acord cu propria sa constiinţa, dar ar trebui să ne străduim să permitem participanţilor să nu rămână numai simpli spectatori ai riturilor nefamiliare lor. Elementele rugăciunii comune nu ar trebui să devină centrul rugăciunii comune, ci mai degrabă ar trebui să faciliteze rugăciunile autentice ale comunităţii.

32) *Chestiuni sociale şi politice*: Rugăciunea noastră comună cuprinde pe bună dreptate elemente ale formării morale şi proclamării profetice. Suntem chemaţi să ne rugăm pentru dreptate şi pace, totuşi noi putem distinge între rugăciunea tematică şi rugăciunea folosită să ne despartă şi mai mult pe probleme sociale şi politice asupra cărora avem neînţelegeri profunde. Rugăciunea noastră comună este adresată lui Dumnezeu, şi este o invitaţie să ascultăm ceea ce Dumnezeu doreşte să ne înveţe.

Folosirea limbajului

33) Probleme de limbaj: Ceea ce spunem în cult (*lex orandi*) este important pentru că reprezintă un angajament al credinţei asumat împreună (*lex credendi*). În vederea unei legături profunde între teologie şi rugăciune, problemele de gen în limbaj necesită atenţie sporită. Expresia "limbaj inclusiv" este câteodată folosită în sens larg şi imprecis. De fapt sunt implicate câteva probleme distincte există câteva probleme separat implicate.

34) Noi putem face o distincţie clară între limbajul care se referă la Dumnezeu şi limbajul care se referă la oameni, şi să afirmăm că limbjul referitor la oameni ar trebui întotdeauna să includă şi femeile şi barbaţii. Limbajul care se referă la întreaga comunitate umană ar trebui să fie sensibil la probleme de rasă, clasă şi alte potenţiale categorii de excludere.

35) Scriptura şi Tradiţia oferă o varietate de matafore şi imagini despre Dumnezeu. Acestea pot fi folosite în rugăciunea comună pentru a descrie pe Dumnezeu şi lucrarea Sa în istorie. Dar noi facem o distincţie între o imagine despre Dumnezeu şi numele Lui[5]. Noi îl numim pe Dumnezeu folosind multe metafore. La întrunirile CEB numele revelate şi biblice ale lui Dumnezeu: Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt ar trebui să se folosească atunci când Îl numim pe Dumnezeu în rugăciunea comună. Această formulă trinitară stă în centrul *bazei* CEB şi este mărturisită în toate bisericile membre.

Practica euharistică la întrunirile CEB

36) Cultul euharistic la evenimentele ecumenice este o problemă dificilă pentru comunitatea bisericilor din CEB. Noi nu putem împărtăşi toţi la aceeaşi masă, existând o serie de puncte de vedere şi de discipline printre bisericile membre privind oferirea şi primirea Sfintei Euharistii. Oricare ar fi părerea cuiva despre Sfânta Euharistie şi cum se poate sau cum nu se poate împărtăşi, durerea de a nu putea să o primim toţi de la aceeaşi masa este simţită de toţi.

37) Din perspectivă ortodoxă, Sfanta Euharistie poate fi celebrată de Biserică şi primită de toţi cei ce sunt în comuniune sacramentală. Pentru unii protestanţi Euharistia nu este doar un semn a unei unităţi vizibile pentru care se lucrează, ci şi una dintre cele mai mari resurse spirituale pentru calătoria spre unitate. Din această ultimă perspectivă ar fi potrivit să ne împărtăşim împreună acum. Unele biserici au o "masă deschisă" pentru toţi cei care-L iubesc pe Dumnezeu. Alţii oferă ospitalitate în ocazii ecumenice sau în alte circumstanţe clar definite. Este important de înţeles şi de a fi sensibili la

diferitele viziuni pe care le au bisericile membre şi, de asemenea, să receptăm convergenţa în înţelegerea Euharistiei aşa cum apare în documentul *Botez, Euharistie şi Slujire* şi în unele dialoguri bilaterale.

38) Viaţa de rugăciune comună a mişcării ecumenice trebuie să fie deplină şi de bună-credinţă. Noi nu ne putem ruga într-un fel în care să pretindem că suntem altceva decât chiar suntem, sau că am fi într-un stadiu mai avansat în căutarea unităţii creştine decât ceea ce suntem de fapt. "Liturghia de la Lima" este considerată câteodată a fi o formă aprobată ecumenic pentru intercomuniunea dintre romano-catolici, protestanţi şi ortodocşi, prin care s-ar crea posibilitatea ca noi să celebrăm Euharistia împreună. Nu este aşa. Chiar dacă în unele acorduri bilaterale pentru intercomuniune au folosit "liturghia de la Lima", acesta din urmă nu are un statut oficial în cadrul comunităţii CEB.

39) Totuşi, urmărind modelul distincţiei între rugăciunea comună confesională şi interconfesională, se pot acomoda celebrări confesionale ale Euharistiei la adunările generale şi la alte evenimente majore. Bisericii gazdă (sau grupului de biserici care pot gazdui împreună) trebuie să-i fie în mod clar stabilită identitatea. Cu toate că ar trebui să fie evident că CEB "nu găzduieşte" o Euharistie, aceste slujbe euharistice confesionale, deşi nu sunt parte a programului oficial, pot fi anunţate public, cu invitaţia ca toţi să participe. Participanţii ar trebui îndrumaţi cu privire la practica bisericii gazdă referitor la cei care pot primi împărtăşania şi ar trebui să respecte acea îndrumare.

Concluzie

40) Cultul stă în centrul identităţii noastre creştine. Dar în cult noi descoperim, de asemenea, şi faptul că suntem divizaţi. Într-un context ecumenic, rugăciunea comună poate fi atât sursă a bucuriei, cât şi a necazului. Când la durerea lipsei unităţii noastre se adaugă şi insensibilitatea la un anumit ethos, poate rezulta o şi mai mare adâncire a separării. În calitate de fraţii şi surori dedicaţi căutării unităţii creştine, noi nu intenţionăm să ne ofensăm, ci să ne încurajăm unii pe alţii. Noi suntem chemaţi să ne apropiem de rugăciunea comună într-un spirit de generozitate şi de dragoste unul faţă de celalalt.

41) Manifestarea atenţiei unul faţă de celălalt în contextul CEB, înseamnă adeseori conştientizarea modalităţilor prin care noi am putea în mod neintenţionat să ne ofensăm unul pe celălalt. În acest sens, aceste consideraţii caută să-i facă pe cei care planifică rugăciunea comună mai conştienţi de potenţialele zone de risc. Dar aceste consideraţii nu sunt exhaustive, şi trebuie întâmpinate cu intenţia sinceră de a dezvolta

oportunităţi pentru toţi participanţii de a se ruga în mod deplin. Aşa cum sugerează acest cadru, rugăciunea comună la întrunirile CEB ar trebui să fie rezultatul unei planificări serioase şi sensibile, şi nu o sarcină care să fie asumată doar ocazional.

42) Acest cadru foloseşte expresiile: "rugăciune comună confesională" şi "rugăciune comună interconfesională" pentru a identifica două forme distincte de rugăciune comună la întrunirile CEB şi nu mai recomandă folosirea expresiei "cult ecumenic". Odată realizată această distincţie, participanţii pot face experienţa rugăciunii comune cu o înţelegere clară a statutului eclesial (sau a lipsei acestuia) al fiecarei slujbe, şi astfel să se simtă liberi pentru a se ruga în mod deplin.

43) Totuşi noi persistăm în căutarea noastră ecumenică. Despărţirile dintre noi nu vor putea fi soluţionate numai prin dialog teologic şi prin slujirea comună a lumii. Noi trebuie, de asemenea, să ne rugăm împreună, dacă dorim să rămânem împreună, pentru că rugăciunea comună este inima vieţii noastre creştine, atât în propriile noastre comunităţi, cât şi datorită faptului că noi lucrăm împreună pentru unitatea creştină. Astfel, distincţiile pe care le facem în acest document sunt provizorii, făcând loc rugăciunii comune înainte de a ne fi împăcat pe deplin unul cu celalalt. Noi asteptăm cu nerăbdare ziua în care diferenţele dintre noi vor fi depăşite, şi vom putea sta uniţi toţi în faţa tronului lui Dumnezeu, cântând laude cu un singur glas.

NOTE :

[1)] Aceste aprecieri au fost elaborate de un grup de lucru la cererea Comisiei Speciale pentru participarea ortodoxă la CEB. Membrii grupului de lucru au inclus un număr egal de reprezentanţi din bisericile ortodoxe şi din celelalte biserici membre ale CEB, precum şi personal angajat al CEB. Ele au fost revizuite şi aprobate de sub-comitetul pentru rugăciunea comune al Comisiei Speciale şi de plenul Comisiei Speciale. Comisia a ataşat documentul la raportul final către comitetul central.

[2)] Pe parcursul discuţiilor Comisiei Speciale despre cult, s-a făcut o distinctie între cuvintele "cult" şi "rugăciune comună". Aceasta distincţie a fost introdusă din motive uşor de înţeles, din moment ce cuvântul "cult", aşa cum se traduce în multe limbi, implică Euharistia. Totuşi, înlocuirea termenului "cult" cu cel de "rugăciune comună" este, de asemenea, complicată într-un fel, de vreme ce rugăciunea poate fi înţeleasă într-un mod limitat ca o rugăciune individuală particulară. Pentru scopul acestei lucrări folosim expresia "rugăciune comună", recunoscând că este o soluţie imperfectă.

[3)] Noi folosim cuvintele "confesiune", "confesional" şi "interconfesional" ca termeni tehnici, recunoscând ca ei nu sunt perfecţi. Nu toate bisericile s-ar defini pe ele însele în calitate de confesiuni.

[4)] S-ar putea continua cu folos studiul despre natura eclesială a rugăciunii comune.

[5)] Documentul Comisiei Credinţă şi Constituţie, *Mărturisind unica credinţă: O explicaţie ecumenică a credinţei apostolice* este de ajutor în aceste probleme:

"50. Noi un putem renunţa la folosirea cuvântului "Tată" pentru că este modul în care Iisus S-a adresat şi a vorbit despre Dumnezeu şi cum i-a învăţat Iisus pe apostoli să se adreseze lui Dumnezeu. Biserica a crezut în Iisus ca Fiu al lui Dumnezeu în relaţie cu folosirea cuvântului Tată de către Iisus Hristos Însuşi. Folosirea cuvintelor "Tată" şi "Fiu" uneşte comunitatea creştină de-a lungul timpului şi o întăreşte într-o comuniune de credinţă. Mai mult este limbjul care exprimă relaţiile personale din Sfânta Treime şi propriile noastre relaţii cu Dumnezeu."

"51. Mai mult, Biserica trebuie să clarifice faptul că aceast limbaj nici nu atribuie masculinitate biologică lui Dumnezeu, dar nici nu implică faptul că ceea ce noi numim calităţi "masculine", atribuite doar bărbaţilor, sunt singurele calităţi care apartin lui Dumnezeu. Iisus foloseşte numai câteva dintre caracteristicile paternităţii umane vorbind despre Dumnezeu. El foloseşte şi alte caracteristici în afara paternităţii umane. Într-adevăr, Dumnezeu cuprinde, împlineşte şi transcende tot ceea ce ştim noi referitor la persoanele umane, atât bărbaţi cât şi femei, şi la caracteristicile umane fie masculine sau feminine. Totuşi, "Tată" nu este o simplă metaforă printre celelalte metafore şi imagini folosite pentru a-L descrie pe Dumnezeu. Este termenul distinctiv adresat de Iisus Însuşi lui Dumnezeu.

"52. Noi nu putem renunţa la numele de "Tată" şi "Fiu". Ele sunt înrădăcinate în relaţia intimă a lui Iisus cu Dumnezeu pe care El L-a vestit, deşi El a folosit şi alte caracteristici decât acelea referitoare la natura umană.

Dincolo de limbajul său propriu, totuşi limbajul creştin despre Dumnezeu se inspiră, de asemenea, din sursele întregii tradiţii biblice. Acolo găsim şi imagini "feminine" când se vorbeşte despre Dumnezeu.Trebuie să fim mai atenţi cu această realitate. Aceasta va afecta înţelegerea noastră despre relaţia dintre bărbaţi şi femei creaţi după chipul lui Dumnezeu şi ordinea şi activitatea din cadrul structurilor Bisericii şi societăţii chemate să dea mărturie despre întreg."

ANEXA B: Luarea deciziei prin consens

Prefaţă la anexă

Această anexă are propria sa istorie. În forma sa originală a fost un document de bază pentru a ajuta discuţiile Comisiei Speciale pe tema procesului decizional. În forma de faţă a susţinut schimbarea procesului decizional existent şi a descris modelul consensului ca o procedură alternativă – sau, mai bine spus, o forma a modelului consensului.

Pe măsură ce Comisia Specială şi-a continuat activitatea, s-au făcut multe comentarii pe marginea acestui document, şi Comisia Specială a luat decizii care au devenit acum recomandări adresate comitetului central al CEB. De aceea documentul a fost revizuit şi extins considerabil. Totuşi, poartă încă amprenta scopului său original, şi anume acela de a fi material de bază. În forma sa revizuită – ca anexă a raportului final al Comisiei Speciale – documentul serveşte ca raţiune de a fi, descriere şi elaborare nu doar a motivelor de schimbare, dar şi a caracterului metodelor propuse pentru luarea deciziilor. Dacă propunerile sunt acceptate de comitetul central, următoarele etape ar fi (1) să redacteze din nou părţile relevante ale normelor CEB, şi (2) să instituie un proces de tranziţie prin care moderatorii şi membrii organismelor de conducere pot fi ajutaţi să se adapteze noilor proceduri în mod confident şi efectiv.

I) De ce să se schimbe procedurile de luare a deciziilor?

1) Când CEB a luat fiinţă în anul 1948, marea majoritate a bisericilor membre erau localizate în Europa şi America de Nord. Procedurile pentru luarea deciziei se bazau, nu în mod nefiresc, pe procedurile obişnuite folosite în consiliile bisericeşti - şi în organismele seculare cum ar fi parlamentele – din acele continente.

2) Între timp, tot mai multe biserici au devenit membre ale CEB. Pentru multe dintre biserici, în special pentru cea ortodoxă, aceste proceduri nu rezonau cu procedurile proprii, sau chiar în unele cazuri, cu culturile din care proveneau. Există diferenţe, de exemplu, între Nord şi Sud. Se pune deci întrebarea dacă procedurile curente ar trebui să existe în continuare în forma lor actuală.

3) A doua chestiune este natura adversarială a procedurilor. Propunerile sunt discutate "pro şi contra". În timp ce amendamentele sunt posibile – şi frecvente – vorbitorii sunt încurajaţi să argumenteze în favoarea

sau împotriva, mai degrabă decât să analizeze. Asupra multor chestiuni există trei sau patru opinii diferite, nu doar două. Deşi există timp acordat pentru întrebări referitoare la orice propunere, natura adversarială a procesului este încă evidentă. În unele culturi, această abordare adversarială, care poate fi chiar confrontaţională, este ceva ce trebuie evitat. Mai mult, este firesc ca biserica, fiind Trupul lui Hristos, să fie în acord cu fiinţa sa lăuntrică atunci când cercetează şi caută "*mintea lui Hristos*" [I Cor.2,16, n.tr.], şi face eforturi susţinute pentru un consens prin care se poate declara: "*Părutu-s-a Duhului Sfânt şi nouă*" (*F.Ap.* 15:28). Mai degrabă decât efortul de a avea succes în dezbateri, ţelul nostru ar trebui să fie ascultarea reciprocă, căutând să se înţeleagă "*care este voia Domnului*" (*Efes.* 5:17).

4) A treia problemă este cea a procedurii de votare. În sistemul actual o majoritate de 50% plus unu este suficientă pentru ca o propunere să fie adoptată, dacă o prevedere specială nu este făcută pentru un procentaj diferit. Multe chestiuni sunt strâns legate de doctrină sau eclesiologie iar pentru aceste subiecte procedura de votare nu va urma, în mod obişnuit, liniile de demarcaţie deominaţionale, culturale sau geografice. Dar, în ceea ce priveste alte probleme s-a observat, mai ales în ultimii ani o diferenţă de abordare între ortodocşi, pe de-o parte, şi protestanţi, anglicani şi vechii catolici de cealaltă. Alte combinaţii sunt posibile desigur, dar, dat fiind un sistem de reprezentare şi de apartenenţă (care este apordat altundeva în raportul Comisiei Speciale), ortodocşi sunt o minoritate în organismele de conducere ale CEB şi în anumite cazuri au fost invinşi printr-un numar mai mare de voturi. Proliferarea micilor biserici membre, de asemenea, afectează natura Consiliului. Problema reformei "puterii votului" poate fi parte a soluţiei, dar în această secţiune a raportului nostru, problema este vocea celor în minoritate şi felul cum acea voce poate fi mai bine reflectată în deciziile care sunt luate. Nu numai participantii ortodocsi în CEB ci şi memrbii altor biserici, se simt frustraţi din cauza neputinţei lor de a influenţa suficient deciziile.

5) Pe locul al patrulea în această listă de motive este rigiditatea procedurilor din cadrul întrunirilor, nu doar din CEB ci şi din multe organisme bisericeşti. Sistemul moţiunilor, amendamentelor, amendamentelor ulterioare, intervenţii care se referă la respectarea procedurilor, şi aşa mai departe, chiar dacă, în mod sigur, pot funcţiona bine în cazul unor probleme şi în unele situaţii, adesea par nepotrivite în cazul întrebărilor complexe despre adevărata ascultare creştină, despre relaţii ecumenice autentice, şi despre o abordare creştină a schimbărilor istorice, sociale şi mondiale. Proceduri care permit mai mult spaţiu pentru consultare, cercetare, întrebări şi reflecţii pline de evlavie ar fi potrivite să promoveze obiectivele CEB mai bine decât procedeurile formale şi adesea

rigide care sunt folosite în prezent. Chiar şi atunci când işi face "datoria", biserica ar trebui să caute să exprime acea „*credinţă lucrătoare prin iubire*" (*Gal*. 5:6). Aceasta nu înseamnă că CEB ar trebui să încerce să lucreze fără norme, din contră, normele care sunt corecte, uşor de înţelese şi de aplicat sunt esenţiale. Problema o reprezinta stilul, conţinutul şi aplicarea unor asemenea norme.

6) În I *Corinteni* 12:12-27 Sfântul Pavel vorbeşte despre parţi ale trupului care au nevoie unele de altele. Un corp care funcţionează perfect reuneşte abilităţile şi contribuţiile tuturor membrelor. Aşa este şi în biserică. Un set de proceduri care face posibilă cea mai bună întrebuinţare a abilităţilor, a istoriei, a experienţei, al angajamentului şi a tradiţiei spirituale a tuturor bisericilor membre ar trebui să fie ţinta CEB.

7) Dacă sunt făcute schimbări, acestea ar trebui formulate după o largă consultare. Şi odată introduse, să poata fi încă modificate în lumina experienţei viitoare. Principiul ortodox al *oikonomia* ar sugera faptul că mişcarea ecumenică poate acomoda schimbarea şi dezvoltarea pe masură ce problemele şi circumstanţele se schimbă. Chiar dacă principiul *oikonomiei* a fost aplicat istoric, mai ales Tainelor, poate, de asemenea, să se refere la judecata corectă şi în alte probleme bisericeşti - desigur, întodeauna în lumina credinţei. A respecta *oikonomia* înseamnă a fi deschis unor expresii variate ale credinţei şi vieţii rămânând în acelaşi timp credincios „*credintei care a fost data sfinţiilor odată pentru totdeauna* (*Iuda* 3). Experienţa tuturor tradiţiilor reprezentate în CEB este valoroasă şi ar trebui utilizată, cum şi unde este practic, în viaţa de zi cu zi, în funcţionarea şi în programele Consiliului.

II) Ce fel de schimbare? O posibilă îndrumare

8) O metodă de luare a decizilor bazată pe consens poate uşor depăşi cele mai multe dintre dificultătile identificate mai sus. Acest document cercetează metoda luării deciziilor prin consens, cu speranţa că poate fi adoptată de CEB pentru toate nivelele de conducere. Metoda consensului este un mod de a ajunge la decizii fără a vota. Este o procedură mai apropiată de modelul sinodal decât de cel parlamentar, fiind mai degrabă inclusivă, decât generatoare de confruntări. Unele biserici ortodoxe folosesc o procedură similare şi, de asemenea, alte biserici, cum ar fi Societatea religioasă a prietenilor (quakers) şi Biserica unificată din Australia [v.nota explic.*supra* n.tr.]. Experienţa acestor biserici este reflectată în rezumatul care urmează; oricum nici un model nu poate fi pur şi simplu transferat dintr-un context confesioanal în contextul ecumenic al CEB: vor fi necesare adaptări.

9) În primul rând ar trebui menţionat că nu este acelaşi lucru consensul cu unanimitatea (v. parag.14 *infra*). De exemplu, o minoritate poate fi de acord să lase să treacă o propunere care a convins majoritatea, dar nu şi minoritatea; aceasta înseamnă ca minoritatea acceptă că propunerea reprezintă „spiritul general al întâlnirii". Acest lucru devine posibil când o minoritate consideră că îngrijorările sale au fost auzite, înţelese şi respectate.

10) Este de asemenea posibil să includem în cadrul normelor CEB dispoziţia ca unele probleme să fie decise prin vot majoritar, fie printr-o majoritate simplă, fie printr-un procent mai mare. Cu alte cuvinte, consensul va fi procedura normală, dar nu procedura invariabilă. La începutul unei sesiuni, moderatorul va indica în mod clar procedurile care vor opera în acea sesiune. Normele vor stabili acele puncte de pe ordinea de zi care vor fi hotarâte prin vot.

11) Cum funcţionează deci această procedură a consensului? În mod normal o propunere, nu întodeauna într-o formă completă sau finală, este înaintată, după care începe o discuţie deschisă, mai degrabă decât o „dezbatere". De obicei propunerea trebuie să fi fost deja îmbunătăţită de un comitet (vezi sfârşitul acestei secţiuni). Discuţia poate include întrebări. Membri întrunirii pot lua cuvântul mai mult decât o singură dată. Moderatorul trebuie să asigure faptul că toţi cei care doresc să vorbească pot să o facă şi că nici un individ, sau un grup mai mic nu domină discuţia prin excluderea celorlalţi. Este important ca toate părerile relevante să fie prezentate în această etapă de analiză .

12) Pe măsură ce discuţia continuă, oricine poate sugera o schimbare a propunerii fără a fi nevoie de un amendament. Moderatorul ar trebui să testeze reacţia întrunirii la orice astfel de idee sau modificare cerând exprimarea opiniei (citeodată numită un „vot preliminar"). Pe masură ce propunerea continuă să fie discutată, moderatorul trebuie să îşi dea seama când întrunirea este aproape de a ajunge la un acord. Ea sau el poate să acorde mai mult timp ca diverse opinii confesionale sau culturale să fie exprimate, iar la timpul potrivit moderatorul ar trebui să întrebe: „Ne-am înţeles în aceasta problemă?"sau „Câţi dintre dvs. ar putea accepta aceasta propunere în forma actuală?" Această testare frecventă a părerii membrilor întrunirii este de importanţă centrală pentru dezvoltarea unui consens.

13) Adunarea sau comitetul pot trimite o propunere unui grup de redactare, sau poate împărţi întrega întrunire în sub-comitete pentru un timp mai lung sau mai scurt, scopul fiind de a genera în continuare clarificări ale ideilor şi prin aceasta să aducă întrunirea mai aproape de consens. „Mese rotunde" sau alte feluri de grupări sunt folositoare în a clarifica neînţelegerile. O problemă importantă va fi în mod special discutată în

decursul mai multor sesiuni, cu timp între ele pentru ca un comitet să înregistreze comentariile şi îngrijorările apărute.

14) S-a ajuns la un consens când se ajunge la *oricare* dintre urmatoarele variante:

1) toţi sunt de acord (unanimitate)

2) cei mai mulţi sunt în acord şi cei care nu sunt au mulţumirea că discuţia a fost şi amplă şi deschisă şi că propunerea exprimă „spiritul general al întâlnirii"; astfel minoritatea încuviinţează.

3) întrunirea recunoaşte că sunt opinii variate şi se ajunge la înţelegerea ca acestea să fie înregistrate în textul propunerii (nu numai în procesul verbal)

4)s-a căzut de acord ca problema să fie amânată;

5) s-a căzut de acord că nici o decizie nu poate fi luată.

14 b) Prin urmare, procedurile consensului permit oricărei familii sau oricărui grup de biserici, printr-un purtător de cuvânt, să aibă obiecţii faţă de orice propunere. Aceasta implică faptul că familia sau grupul de biserici pot opri adoptarea oricărei propuneri până când sunt mulţumiţi că îngrijorările lor au fost în întregime ascultate.

15 a) Dacă nu se poate ajunge la consens, ar trebui puse câteva întrebări, ca de exemplu:

1. „Trebuie luată o decizie în aceasta privinţă astăzi?" Dacă nu, problema ar trebui amânată până la urmatoarea sesiune (a doua zi, saptămâna urmâtoare sau alta dată). Continuarea pregătirii de către un comitet şi discuţii neoficiale între membrii cu opinii personale puternic susţinute, va conduce adesea întrunirea spre un nivel diferit de înţelegere cu ocazia unei sesiuni viitoare. Dacă da (şi faptul acesta este destul de rar), atenţia ar trebui să se schimbe de la a aproba sau a nu aproba propunerea respectivă la a găsi alte căi de a întâmpina nevoia apăsătoare şi critică din punct de vedere al timpului. Câteodată pot fi găsite soluţii intermediare, în timp ce în cadrul întruninrii se caută să se ajungă la consens în ceea ce priveste problema iniţială.

2. „Se poate vota această propunere, înţelegându-se că unii membri (sau biserici membre) nu o susţin? Dacă nu, propunerea ar trebui amânată pentru o sesiune de lucru viitoare, ca mai sus. Daca da, efectul este că acele persoane, sau biserici membre, sau parţi ale Consiliului, având o opinie contrară, permit totuşi unei politici sau unui program să treacă, fără să-l sprijine. Această atitudine este numită câteodată „a sta deoparte". În problemele sociale şi politice poate fi câteodată potrivit ca anumite biserici membre sau comisii, sau agenţii ale CEB să ia cuvântul fără a angaja

Consiliul ca întreg spre un singur punct de vedere (cf. grupul din Comisia Specială care se ocupă cu metodologia în problemele sociale şi politice).

3. „ Am adresat noi întrebarea corectă?" Cînd nu se poate ajunge la un acord asupra temei, acest lucru nu trebuie privit ca un eşec. Câteodată o întrebare diferită va duce la consens. Câteodată este de ajutor întrebarea „ce putem spune împreună?" Participanţii pot să nu fie de acord în ceea ce priveşte o anumită declaraţie despre o procedură diferită, dar pot găsi o mare valoare în a articula diversele lor perspective şi roadele discuţiilor lor. Pot să fie principii de temelie asupra cărora să fim cu toţii de acord. O articulare clară a acestora, urmată de o descriere a diverselor concluzii la care au ajuns creştinii cu conştiinţa curată, poate fi un rezultat foarte bun al discuţiei.

15b) În situaţii rare, dacă au fost incercate procedurile consensului dar nu au reuşit, va fi nevoie de un mecanism care să înlăture blocajul. Normele ar trebui să specifice cum operează această măsură de urgenţă, asigurându-se că măsura de urgenţă nu slăbeşte chiar procedurile de consens. Pentru a redacta această normă, ar trebui să aibă loc consultare cu comitetul permanent propus (v. paragr. 21 *infra*).

16) În toate cazurile în care consensul se dovedeşte a fi evaziv, este de datoria celor care şi-au exprimat îngrijorările să lucreze îndeaproape cu cei care au iniţiat chestiunea în discuţie, aşa încât să găsească modalităţi creatoare de a merge mai departe. Un scop major al CEB este ca bisericile să înveţe una de la cealaltă, să adâncească viaţa lor comunitară şi să fie mai bine pregătite pentru misiunea lor. Aceasta înseamnă că vor fi ocazii când bisericile vor accepta o situaţie de dezacord în timp ce continuă să se ajute şi să se sprijine reciproc.

17) Poate fi estimat din descrierea de mai sus că o prezidare eficientă este esenţială pentru succesul procedurilor de consens. Moderatorul trebuie să fie corect, sensibil şi experimentat. Ea sau el trebuie să fie capabili să intuiască tendinţa unei discuţii şi să ajute întrunirea să-şi cristalizeze gîndirea. Neîţelegerile pot fi evitate dacă moderatorul va „controla" frecvent dezvoltarea spiritului întrunirii. Acest lucru poate fi făcut, de exemplu, prin folosirea de cartonaşe colorate (să spunem portocalii pentru o părere pozitivă, albastre pentru una negativă). Procedura se poate aplica unei părţi a chestiunii în discuţie, chiar uneia restrânse. Moderatorul poate ajuta întrunirea cerând "unui deţinator al unui cartonaş albastru" să explice ce îl împiedică să-şi exprime acordul în privinţa ideilor care au fost discutate. În acest fel obiecţiile pot fi expuse şi pot fi rezolvate, pe măsură ce discuţia evoluează. Scopul este ca întrunirea ca întreg să participe la elaborarea deciziei finale, şi nu numai aceia care sunt în mod special versaţi în dezbateri, sau cei care folosesc limbile oficiale cu uşurinţă, sau cei care înaintează propunerea primii. Normele ar trebui să specifice rolul

moderatorilor. Flexibilitatea este importantă dar, este de asemena necesar să se ofere linii directoare pentru conducerea întrunirilor.

18) Între şedinţe, moderatorul poate folosi un grup care să modereze, sau un grup de referinţă care să ofere consiliere. Un comitet de lucru poate îndeplini aceeaşi funcţie.

19) Este indicat ca într-o întrunire extinsă, să se specifice tipul procedurii pentru fiecare sesiune, de exemplu o sesiune de „votare", o discuţie pentru a se ajunge la „consens", o sesiune de „informaţii" ş.a. O astfel de descriere clară poate ajuta membrii, în special pe cei noi, sau pe cei care lucrează în a doua, a treia sau a patra limbă să participe mai uşor. Dacă procedura este schimbată în timpul sesiunii, acest lucru trebuie făcut cu grijă şi cu o explicaţie completă. Dacă trebuie să se rezolve o problemă complexă sau una în litigiu este importantă să se anunţe anticipat. Înainte de discuţia propriu-zisă, deci la o sesiune anterioară, poate fi de ajutor să aibă loc o „avanpremieră" a problemei pentru a-i ajuta pe membri în discuţiile lor ulterioare.

20) Principiile de mai sus, subliniate doar pe scurt aici, trebuie să se transforme în norme. Când aceste norme vor fi fost adoptate şi puse în practică, experienţa din lunile şi anii următori va indica unde sunt necesare viitoare modificări. Nu există o formă unică sau pură a metodei consensului; scopul ei ar trebui să fie dezvoltarea unei forme specifice pentru nevoile specifice ale CEB şi adoptarea procedurilor în lumina experienţei. Principiul ortodox al *oikonomiei* este relevant aici. Dacă obiectivele CEB şi ale programelor şi politicilor sale sunt clare, modalităţile prin care acestea sunt îndeplinite pot fi revizuite oricând este de dorit acest lucru.

21) În activitatea Comisiei Speciale au fost făcute sugestii ulterioare care nu apartin exact de principiile consensului. Prima dintre acestea este înfiinţarea comitetului permanent pentru participarea ortodoxă. Propunerea detaliată este în raportul final al Comisiei Speciale. Este important aici principiul parităţii.

22) A doua sugestie: dacă modificările la anumite propuneri au fost pregătite înainte de începerea întrunirii, acestea ar trebui anunţate, chiar făcute cunoscute înainte de începerea întrunirii – astfel încât să se permită timp suficient pentru reflecţie. Aceasta ar ajuta mai ales pe cei noi sau pe cei care nu lucrează în limba maternă. Aceasta prevedere implică faptul că schimbările neprevăzute aduse propunerii (în terminologie mai veche „amendamente târzii") ar trebui permise numai când există timp suficient pentru explicaţie şi discuţie.

23) O a treia sugestie: comitetele de lucru ar trebui să se pregătească pentru o sesiune plenară în aşa fel încât să evite polarizarea inutilă a opiniilor. Astfel de comitete pot fi convocate şi între sesiunile unei adunări

pentru a oferi consultanţă asupra procedurii şi să interpreteze progresul care s-a făcut în timpul întrunirii. Preocupările celor ce sunt în minoritate pot fi câteodată transmise prin membrii unui astfel de grup. Când sunt propuse spre discutie probleme sensibile de natură bisericească, morală sau politică, pregătirea de către un asemenea comitet poate ajuta la asigurarea echităţii pentru toate părţile şi, de asemenea, evitarea dezbaterilor care pot duce la dezbinări. Normele CEB descriu deja sarcinile comitetului de lucru şi poate fi nevoie ca aceste norme să fie revizuite. Comitetul de lucru ar trebui să urmeze procedurile consensului acolo unde este posibil.

24) Întocmirea proceselor verbale este o sarcină importantă. Membrii întrunirii ar trebuie să înteleagă cu ce pot fi de acord, astfel că textul tuturor deciziilor ar trebui citit sau expus în timpul întrunirii. Contribuţiile majore la orice discuţie ar trebui înregistrate şi acestea ar trebui să includă un rezumat al unor puncte de vedere care diferă. Ar trebui păstrat dreptul unei minorităţi de a avea dezacordul înregistrat în procesul verbal şi/sau în orice raport al întrunirii deşi, în procedurile consensului, un astfel de drept este exercitat rar. Câteodată va fi de ajutor pentru ca un grup mic să revizuiască procesele verbale înainte de a fi emise.

III) Posibile dificultăţi în legătură cu procedura consensului

25) S-a sugerat că procedura consensului poate fi împovorătoare şi lentă. De exemplu, o diagramă publicată, în care se schiţează versiunea procedurii din Biserica unificată din Australia, pare destul de complicată. Sunt mulţi paşi de facut până când să se declare un consesens.

26) Totuşi, experienţa bisericilor care folosesc metoda consensului, arată că aceasta teamă este probabil exagerată. Deoarece oamenii lucrează într-un sistem care este mai putin adversarial şi mai putin rigid decât vechile proceduri, participanţii par mai pregătiţi să asculte păreri alternative şi să accepte diferenţe de opinii. Nu este cazul ca procedurile, în condiţii normale, să facă să întârzie luarea deciziilor. Unele discuţii se pot desfaşura încet, desigur, dar acest lucru poate fi de dorit dacă subiectul cere o cercetare detaliată sau daca exista o divergenţă de opinie. În general există un simţ crescut al cooperarii pur şi simplu din cauza modului flexibil şi colaborativ al procesului. Ar trebui admis faptul că prin procedurile de consens, se pot lua mai puţine decizii la o anumită întrunire, deoarece consultările atente iau timp.

27) O a doua posibilă dificultate este aceea că cei ce sunt în minoritate -chiar unul sau doi participanţi – pot obstrucţiona o propunere de perspectivă sau inovatoare. Cu alte cuvinte, dorinţa pentru participare

deplină şi pentru consens poate constitui o întirziere inutilă şi chiar o piedica în luarea în considerare a noilor idei.

28) Răspunsul la cele de mai sus cuprinde două aspecte. În primul rând consensul nu este acelaşi lucru cu unanimitatea. În timp ce orice participant la o întrunire poate contribui discuţii, de obicei nu se votează. Cei care nu sunt de acord (îi putem numi „deţinătorii cartonaşului albastru") îşi pot afirma obiecţile lor dar moderatorul va căuta potrivirea lor la dorinţa marii majorităţi a întrunirii. În acest fel nu este compromisă constiinţa nimănui şi deciziile pot fi luate într-un mod sistematic.

29) Al doilea aspect ţine de psihologia procedurii consensului. Deşi deţinătorii cartonaşelor albastre au dreptul ca părerile lor diferite să fie înregistrate în procesele verbale şi/sau în orice raport al întrunirii, experienţa arată că ei rareori insistă asupra acestui fapt. Motivul este că discuţia permite multe contribuţii şi moderatorul este responsabil ca discuţia să fie corectă şi atât de detaliată cât este nevoie. Pentru că cei în minoritate nu sunt „înabuşiţi"este normal ca răspunsul lor să permită întrunirii să ajungă la o decizie.

30) În al treilea rând, s-a sugerat faptul că „vocea profetică" a CEB ar putea fi redusă la tăcere de piedicile şi şovaielile metodei consensului. Din nou, ca răspuns, trebuie menţionate două puncte principale. În primul rând, încurajarea discuţilor deschise permite într-adevăr ca o diversitate de opinii să fie exprimate. În al doilea rând grija avută în luarea deciziilor promovează "stăpânirea procesului" de către toţi membrii întrunirii şi, prin urmare, solidaritatea comunităţii ecumenice. Când deciziile nu sunt unanime, şi chiar când se dovedeşte a fi imposibil să se ajungă la un consens, există un proces de reflecţie şi îmbogăţire care întăreşte vocea Consiliului. Un document care cercetează în mod corect diversitatea opinilor din cadrul comunităţii ecumenice poate fi o expresie profund „profetică". A se face faţă diferenţelor în mod corect şi a se accepta unii pe alţii în iubirea creştină, este important în orice organism ecumenic.

31) O a patra posibilă problemă este gradul de putere conferit moderatorului. Persoana în cauză trebuie să îndrume discuţia, să facă sinteze din când în când, şi să-şi dea seama când se dezvoltă un consens. Această responsabilitate este mare şi (ca în orice procedură) se pot face greşeli. Dar natura flexibilă a procedurilor reprezintă o echilibrare eficientă a acestei grele responsabilităţi a prezidării; de exemplu orice membru al întrunirii, fără a trebui să acţioneze "în dezacord cu prezidarea" (sau alte acţiuni similare), poate face oricând o sugestie cu privire la conducerea întrunirii. Un moderator bun (ca în orice alte proceduri) va fi deschis sugestiilor. De îndată ce vreun membru nu este satisfăcut de modul de conducere a lucrărilor, are la îndemână o soluţie. Exemple de astfel de soluţii au fost

oferite mai sus. Un grup de referinţă sau un comitet de lucru pot, de asemenea, să-l consilieze pe moderator cu privire la conducerea eficientă a lucrărilor (v. paragr. 23).

32) S-a sugerat că un proces de pregătire a moderatorilor pentru noul lor rol poate fi oportun. Aceasta deoarece schimbarea de procedură cu modelul consensului este mai mult decât o problemă tehnică sau o schimbare de norme. Membrii unei întruniri, ca şi moderatorii, trebuie să adopte o atitudine diferită cu privire la luarea deciziilor. Ar trebui dezvoltat un „plan de tranziţie" şi poate ar trebui editat un manual.

IV Concluzie

33) Documentul de mai sus oferă o descriere a modului cum operează procedurile consensului şi beneficiile care pot fi obţinute. Schimbarea principiilor în norme este pasul următor. Este important să se ajungă mai întâi la un acord (chiar un consens!) despre obiective şi principii, ca apoi să se transforme principiile în proceduri propriu-zise, potrivite nevoilor CEB.

34) Principiile descrise mai sus reprezintă o încercare de a pune în aplicare obiectivul acceptat ecumenic de a da posibilitatea tuturor reprezentanţilor şi bisericilor membre să fie auziţi în cadrul unei comunităţi dedicate care acceptă diferenţe de teologie, cultură şi tradiţie bisericească. Cei ce sunt în minoritate îşi pot exprima opiniile asupra oricărei probleme şi, ar trebui, în cadrul procedurilor consensului, să li se permită mai multe încercări, dacă este necesar, să explice care este temeiul opiniilor lor. În acelaşi timp, CEB poate încă (aşa cum trebuie) să ia decizii despre politici şi programe care sunt esenţiale vieţii sale.

35) Toate bisericile cred în poziţia centrala a Sfintei Scripturi în viaţa şi doctrina lor. O imagine semnificativă a Bisericii în Noul Testament este aceea a Trupului lui Hristos, care în pofida diversităţii este totuşi unul singur. În viaţa CEB, cu obiectivul său fundamental de a promova unitatea tuturor creştinilor, trebuie să existe respect pentru diversitate şi diferenţă. Normele şi procedurile care guvernează activitatea CEB ar trebui să păstreze cu sfinţenie acest respect. Deoarece învăţătura despre eclesiologie în cadrul CEB diferă considerabil de la o tradiţie la alta, viaţa Consiliului trebuie să fie, pe cât posibil, o oglindă a înseşi naturii Bisericii. Procedurile consensului oferă posibilitatea Consiliului să pună în practică un model de unitate, un respect pentru diversitate şi luare a deciziilor într-un mod plin de grijă ,flexibil, sincer şi unificator.

ANEXA C : Propunere de schimbare a normelor CEB

Calitatea de membru în comunitatea CEB.

CEB include biserici care au fondat Consiliul sau care au fost admise ca membre şi care continuă să aparţină comunităţii CEB. Termenul „biserică" aşa cum este folosit aici ar putea include de asemenea o asociaţie, o convenţie sau o federaţie de biserici autonome. Un grup de biserici din cadrul unei ţări sau regiuni, sau din cadrul aceleiaşi confesiuni, se poate hotărî să participe în CEB ca o singură biserică. Biserici din cadrul aceleiaşi ţări sau regiuni, sau din cadrul aceleiaşi confesiuni, pot cere să facă parte din comunitatea Consiliului, cu scopul de a răspunde chemării lor comune, de a întări participarea la rugăciunea comună si/sau de a satisface cerinţa de mărime minimă (norme I.3.b.iii). Asemenea grupări de biserici sunt încurajate de CEB; fiecare biserică în parte din cadrul grupării trebuie să satisfacă criteriile calităţii de membru *în comunitatea* CEB, cu exceptia cerinţelor de mărime.

Secretarul general va păstra listele oficiale ale bisericilor care au fost acceptate să aparţină comunităţii CEB, luând notă de orice aranjament special făcut de adunarea generală sau de comitetul central. Se vor păstra liste separate ale bisericilor membre *care au dreptul de a vota şi care nu au acest drept aparţinând* comunităţii CEB. *Secretarul general va păstra de asemenea o listă* cu bisericile în asociere cu Consiliul.

1.*Cererea*

O biserică doritoare să se alăture CEB se va adresa în scris secretarului general.

2.*Desfăşurarea procesului*

Secretarul general va supune toate aceste cereri comitetului central (v. art. II din constituţie) împreună cu acele informaţii pe care le consideră necesare pentru a da posibilitatea comitetului central să ia o decizie asupra cererii.

3. *Criteriile*

Bisericilor care doresc să se alăture CEB li se cere în primul rând să îşi exprime acordul cu privire la *baza* pe care s-a fondat CEB şi să confirme angajamentul lor la obiectivele şi funcţiile Consiliului aşa cum este precizat

în articolele I şi II ale constituţiei. În *bază* se afirmă : "Consiliul Ecumenic al Bisericilor este o comunitate de biserici care Îl mărturisesc pe Domnul Iisus Hristos ca Dumnezeu şi Mântuitor potrivit Scripturilor şi de aceea caută să îndeplinească împreună chemarea lor comună spre slava lui Dumnezeu Celui Unu, Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh."

Bisericile solicitante ar trebui să se considere pe ele însele ca unele care se conformează următoarelor criterii şi să fie gata să răspundă de credinţa şi mărturia lor în relaţie cu aceste criterii.

a) Criterii teologice

1) În viaţa şi mărturia sa, Biserica profesează credinţa în Dumnezeu Cel Unul în Treime conform atestării din Sfânta Scriptură şi din Crezul niceo-constantinopolian.

2) Biserica susţine o slujire a proclamării Evangheliei şi oficierii Tainelor.

3) Biserica botează în numele „Tatălui, şi al Fiului şi al Sfântului Duh" şi mărturiseşte nevoia de a ne îndrepta spre recunoaşterea botezului altor biserici.

4) Biserica recunoaşte prezenţa şi activitatea lui Hristos şi a Sfântului Duh în afara graniţelor ei proprii şi se roagă pentru înţelepciunea tuturor dându-şi seama că alte biserici membre cred, de asemenea, în Sfânta Treime şi în harul mântuitor a lui Dumnezeu.

5) Biserica recunoaşte în celelalte biserici membre ale CEB elemente ale Bisericii adevărate, chiar dacă nu le priveşte ca biserici în adevăratul şi întregul sens al cuvântului.

b) Criterii organizatorice:

1) Biserica trebuie să facă dovada unei susţinute vieţi autonome şi de organizare

2) Biserica trebuie să fie capabilă să ia decizia de a solicita calitatea de membru oficial în CEB şi de a continua să aparţină comunităţii CEB fară a fi nevoie de a obţine pemisiune nici unui alt organism sau persoane.

3) O biserică solicitantă trebuie în mod obişnuit să aibe cel putin 50.000 de membri. Comitetul central poate decide în cazuri excepţionale să accepte o biserică care nu îndeplineşte criteriul mărimii.

4.) O biserică solicitantă cu mai puţin de 50 000 de membri dar, cu mai mult de 10.000 de membri, căreia nu i s-a aprobat exceptarea de la criteriul mărimii, dar altfel este eligibilă pentru calitatea de membru, poate fi acceptată cu următoarele condiţii:

a) nu va avea dreptul de a vota în adunarea generală şi b) poate participa cu alte astfel de biserici în selectarea a 5 reprezentanţi pentru

comitetul central în conformitate cu secţiunea III.4.b.3 a normelor. În toate celelalte privinţe, se va face referire la aceste biserici ca la biserici membre în comuniune cu CEB.

5) Bisericile trebuie să recunoască independenţa esenţială a bisericilor membre aparţinând comunităţii CEB, în special acelea de aceeaşi confesiune şi ar trebui să facă orice efort pentru a practica relaţii ecumenice constructive cu alte biserici în cadrul ţării sau regiunii lor. Aceasta va însemna în mod normal că biserica este membră a consiliului naţional al bisericilor sau a altui organism similar şi al organizaţiei ecumenice regionale sau subregionale.

Alte modificări ale normelor şi ale constituţie pot fi cerute dacă propunerile Comisiei Speciale şi ale grupului de studiu pentru calitatea de membru sunt adoptate de comitetul central.

ANEXA D: Membrii Comisiei Speciale

Dr. Anna Marie Aagaard*
Biserica Evanghelică Luterană din Danemarca

Dr. Agnes Abuom
Biserica Anglicană din Kenia

Episcop Nareg Alemezian*
Biserica Apostolică Armeană(Cilicia)

Prof. Dr. Walter Altmann
Biserica Evanghelică de Confesiune Luterană din Brazilia

ÎPS Mitropolit Ambrosius de Helsinki
Biserica Ortodoxă a Finlandei

ÎPS Mitropolit Ambrosius de Kalavryta, Biserica Greciei

ÎPS Arhiepiscop Aristarchos
Patriarhia Ortodoxă Greacă a Ierusalimului

Dl.Ramez Atallah
Sinodul Nilului al Bisericii Evanghelice

Rev. Canon Naim Ateek
Biserica Episcopală din Ierusalim si Orientul Mijlociu

ÎPS Mitropolit Athanasios Papas
Patriarhia Ecumenică a Constantinopolului

Arhiepiscop Aghan Baliozian
Biserica Apostolică Armeană (Etchmiadzin)

ÎPS Mitropolit Anba Bishoy de Damiette*
Biserica Ortodoxă Coptă

Episcop Gustav Bolcskei
Biserica Reformată din Ungaria

D-na Manoushag Boyadjian
Biserica Apostolică Armeană(Cilicia)

Prof. John Briggs
Uniunea Baptistă a Marii Britanii

Dr. Thelma Chambers-Young
Convenţia Naţională Baptistă Progresivă,Inc.

ÎPS Mitropolit Chrisostomos al Efesului*
Patriarhia Ecumenică a Constantinopolului
Co-moderator

ÎPS Mitropolit Chrisostomos de Peristerion*
Biserica Greciei

Arhiepiscop Chystopher
Biserica Ortodoxă din Cehia şi Slovacia

Rev. Yadessa Daba
Biserica Evanghelică Etiopiană Mekane Yesus

Jean Fischer
Federaţia Bisericii Protestante din Elveţia

Prof. George Galitis
Patriarhia Ortodoxă Greacă a Ierusalimului

Rev. Gao Ying
Consiliul Creştin din China

Rev. Dr. Kondothra M. George
Biserica Ortodoxă Siriană Malankara

Episcop Hans Gerny
Biserica Vechi-Catolică din Elveţia

D-na Anne Glynn – Mackoul
Patriarhia Ortodoxă Greacă a Antiohiei şi întregului Est

Eden Grace
Societatea Religioasă a Prietenilor (SUA)

Rev. Wesley Granberg-Michaelson*
Biserica Reformată din America

ÎPS Mar Gregorios Yohanna Ibrahim

Biserica Ortodoxă Siriană a Antiohiei

Pr. Mikhail Gundyaev
Biserica Ortodoxă Rusă

Dl. Gabriel Habib
Patriarhia Ortodoxă Greacă a Antiohiei şi întregului Est

Episcop Dr. Hilarion de Podolsk*
Biserica Ortodoxă Rusă

Episcop Dr. Thomas L. Hoyt Jr.
Biserica Episcopală Metodistă Creştină (SUA)

Episcop Voitto Huotari
Biserica Evanghelică Luterană a Finlandei

Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, Jr.
Biserica Ortodoxă Română

ÎPS Ignatije de Branicevo
Biserica Ortodoxă Sârbă

ÎPS Irenej de Novi Sad şi Bachka
Biserica Ortodoxă Sârbă

ÎPS Arhiepiscop Jeremiasz de Wroslaw
Biserica Ortodoxă autocefală din Polonia.

PS Episcop Basilios Karayiannis
Biserica Ciprului

Pr. Leonid Kishkovsky*
Biserica Ortodoxă din America

Episcop Dr. Christoph Klein
Biserica Evanghelică C.A. din România

Ep. Dr. Rolf Koppe*
Biserica Evanghelică din Germania

Co-moderator

D-na Jana Krajcirikova

Biserica Husită Cehoslovacă

Dr. John Lappas
Biserica Ortodoxă Autocefală a Albaniei

Dr. Janice Love
Biserica Metodistă Unită (SUA)

Arhiepiscopul Makarios
Patriarhia Ortodoxă Greacă a Alexandriei si a întregii Africi

Rev. W. P. Khotso Makhulu
Biserica Anglicană (Botswana)

PS Abune Mekarios
Biserica Ortodoxă Etiopiană Tewahedo

Dr. Soritua Nababan
Biserica Protestantă Creştină Batak (Indonezia)

ÎPS Arhiepiscop Dr. Nifon al Târgovişte[*]
Biserica Ortodoxă Română

Dr. Mercy A. Oduyoye[*]
Biserica Metodistă, Ghana

Rev. Ofelia Ortega
Biserica Presbitereană Reformată din Cuba

Rev. Dr. John- Wha Park
Biserica Presbitareană din Republica Coreea

Arhiepiscop Michael Peers[*]
Biserica Anglicană a Canadei

ÎPS Mitropolit John Pelushi
Biserica Ortodoxă Autocefală a Albaniei

Rev. John Phiri
Biserica Reformată din Zambia

D-na Despina Prassas
Patriarhia Ecumenică a Constantinopolului

D-na Najla Qassab

Sinodul Evanghelic Naţional al Siriei si Libanului

Dr. Agedew Redie
Biserica Ortodoxă Etiopiană Tewahedo

Prof. Constantin Scouteris
Patriarhia Ortodoxă Greacă a Alexandriei si a întregii Africi

Dr. Mary Tanner*
Biserica Angliei

Episcop Dr. Zacharias M. Theophilus*
Biserica Siriană Mar Thoma din Malabar

Rev. Robina Winbush
Biserica Prezbiteriană (SUA)

Rev. Dr. D'Arcy Wood
Biserica Unificată din Australia

---

* Membrii comitetului de conducere, mai 2002.

Notă: În decursul mandatului de trei ani al Comisiei Speciale au apărut unele modificări în componenţa sa. Următoarele persoane au fost membre şi au participat în sub-comitete şi întruniri în plen: P.C. Pr. Dr. Georges Tsetsis, Patriarhia Ecumenică a Constantinopolului; Rev. Dr. Eugene Turner, Biserica Presbiteriană (USA).

Nota traducătorului

Documentul de faţă reprezintă într-adevăr o noutate absolută. Este pentru prima dată în istoria CEB, când s-a încercat o abordare serioasă şi plină de responsabilitate a problemelor care i-au preocupat şi îi preocupă pe membrii ortodocşi ai Consiliului. După cum ne este bine cunoscut, în multe cercuri bisericeşti, ortodoxe cât şi ne-ortodoxe, este răspândită ideea că mişcarea ecumenică s-ar fi născut din interiorul lumii protestante, ca un rezultat al situaţiei sale interne şi în urma unui efort de a găsi soluţii la problemele existenţiale la care trebuiau să facă faţă, cu privire la viaţa cotidiană şi la mărturie1. Din această cauză mulţi ortodocşi sunt surprinşi de prezenţa ortodoxă în mişcarea ecumenică, şi de participarea, activă a Bisericii Ortodoxe la CEB. În acelaşi timp nu puţini protestanţi, nefamiliarizaţi cu creştinătatea răsăriteana, sunt tentaţi să-i considere pe ortodocşi ca aparţinând unei "lumi" şi culturi diferite, străine preocupărilor mişcării ecumenice, şi care constituie, adesea, un obstacol în calea unităţii creştine2.

Încercând schiţarea unei cronologii a prezenţei ortodoxe, George, Tsetsis scrie că istoria mişcării ecumenice şi în special a CEB, este strâns legată de Biserica Ortodoxă. Prima propunere concretă "fără precedent în

---

[1] George Tsetsis, *The Meaning of the Orthodox Presence in the Ecumenical Movement, în*: *Orthodox Visions of Ecumenism,* compiled by Gennadios Limouris, WCC Publications, 1994, p. 272.

[2] Ibid. Din păcate, această atitudine s-a făcut simţită şi la *Harare,* unde a avut loc cea de a opta Adunare generală a Consiliului (4-13 decembrie 1998), cauza constituind-o retragerea, intenţia de a se retrage sau nesemnificativa participare a unor Biserici ortodoxe. După ce s-a explicat - reprezentantul Georgiei având o mişcătoare intervenţie în acest sens - că aceste hotărâri s-au luat ca ultimă soluţie, la presiunea puternicelor grupuri conservatoare, anti-ecumeniste, a căror acţiuni au dus şi ar fi putut duce în continuare la schismă internă, situaţia a început să fie înţeleasă şi s-a hotărât constituirea Comisiei speciale care să analizeze foarte serios problemele apărute şi să redefinească prezenţa şi participarea ortodoxă.

istoria Bisericii"3 pentru stabilirea unei "koinonia de biserici", a fost făcută de Patriarhia Ecumenică prin binecunoscuta enciclică4 din anul 1920, în care, odată cu apelul de a se renunţa la prozelitism, se accentua convingerea că, iubirea va face posibilă cooperarea bisericilor, şi chiar constituirea unei ligi – koinonia a acestora, după exemplul Ligii Naţiunilor, dar modelul să fie cel nou-testamentar.

Văzută dintr-o perspectivă ortodoxă, fondarea CEB odată cu prima Adunare generală desfăşurată la Amsterdam în anul 1948, poate fi considerată într-un fel împlinirea unei propuneri făcută de Constantinopol cu 28 de ani în urmă, cu atât mai mult cu cât modelele de cooperare proiectate atunci au devenit bază pentru colaborare, cel puţin pentru primul deceniu de viaţă şi activitate ale Consiliului. Este adevărat că la adunarea inaugurală, dintre ortodocşi au participat doar delegaţi ai Patriarhiei Ecumenice, ai Bisericii din Cipru, Grecia şi ai Episcopiei Ortodoxe Române din Statele Unite ale Americii. Celelalte Biserici ortodoxe, deşi participaseră la mişcarea ecumenică între anii 1920-1938 (cu excepţia Bisericii din Rusia, care se confrunta cu marile necazuri cauzate de revoluţia bolşevică) nu au luat parte la adunare, ca rezultat al recomandărilor Conferinţei de la Moscova ţinută doar cu o lună înainte, unde se decisese neparticiparea5, nu din motive teologice sau eclesiologice, ci din cauza "războiului rece". S-a reuşit depăşirea situaţiei, şi între anii 1961 şi 1965 toate Bisericile ortodoxe autocefale şi autonome au devenit membre ale Consiliului.6

Prezenţa ortodoxă a reprezentat şi reprezintă foarte mult pentru mişcarea ecumenică. Biserica Ortodoxă a participat activ la unitatea "Faith and Order", mărturisind "credinţa Apostolilor"; "Life and Work" s-a îmbogăţit prin conceptele morale şi sociale promovate; a accentuat semnificaţia şi rolul cultului, şi mai ales al Euharishei în viaţa Bisericii; a dat expresie experienţei asceticii şi misticii prezente în viaţa corpului eclesial; a avut şi are o contribuţie unică la continuarea dezbaterilor despre unitatea văzută. Dar, în acelaşi timp, Ortodoxia însăşi s-a îmbogăţit, atât din punct de vedere teologic, cât şi al dragostei creştine şi al solidarităţii umane.

---

[3] W.A.Visser't Hooft, *The Genesis and Formation of the World Council of Churches*, Geneva, WCC, 1982, p.1, la G. Tsetsis, op. cit., p. 272. Într-o predică rostită în Catedrala Sfântul Petru la 8 noiembrie 1967, cu ocazia vizitei Patriarhului ecumenic Athenagora, W.A.Visser't Hooft afirma: " Biserica din Constantinopol a fost în istoria modernă prima care ne-a reamintit că creştinătatea din toată lumea ar fi neascultătoare faţă de dorinţa Domnului şi Mântuitorului său dacă nu s-ar strădui să facă vizibilă în lume unitatea poporului lui Dumnezeu şi a trupului lui Hristos" - la G.Tsetsis, *L'Eglise orthodoxe et le mouvement oecumenique*, în : Le monde religieux, vol.32, 1975, p.152

[4] *Encyclical of the Ecumenical Patriarchate,* 1920, în: The Ecumenical Review, vol. XII, octombrie 1959, p. 79-82; reed. în: *The Orthodox Church* in *the Ecumenical Movement,* editor Constantin Patelos, Geneva, WCC Publications, 1978, p. 40-44.

[5] Actes de la Conference des Eglises autocephales orthodoxes, vol. II, Moscova, 1952, p.450.

[6] G. Tsesis, The Meaning of Orthodox Presence ... , op. cit., p. 273.

Consiliul a dezvoltat multe programe şi a pus în mişcare resurse în multe părţi ale lumii, în domeniile diakoniei, educaţiei teologice şi dialogului între biserici, mulţi teologi ortodocşi reuşind să studieze astfel în centre universitare celebre.

Comisia Specială a fost creată ca urmare a deciziei Adunării generale a CEB de la Harare (decembrie 1998), pentru a răspunde îngrijorărilor ortodocşilor faţă de situaţia creştinismului în general şi a CEB în special. Dar imediat după începerea lucrărilor s-a constatat că şi alţii împărtăşesc multe din acele îngrijorări. Într-un studiu intitulat: "Frequently asked questions. The Special Commission on Orthodox participation in the World Council Of Churches"7 se arată că în primul rând ortodocşii doresc să se simtă luaţi în serios în cadrul Consiliului. Este cunoscut faptul că aproape la toate întâlnirile la nivel global, participanţii ortodocşi s-au văzut nevoiţi să elaboreze declaraţii separate, prin care indicau rezerve serioase. Pentru ei ethos-ul şi teologia de facto a mişcării ecumenice par întotdeauna de sorginte protestantă, vehiculându-se concepţii teologice protestante despre unitate, şi, de asemenea, metode protestante (sau occidentale laice) de luarea deciziilor. După cum menţionează raportul (secţiunea B. III) există două modalităţi principale pentru o biserică să înţeleagă relaţia ei cu Biserica cea una, sfântă, sobornicească şi apostolească: fie să se identifice cu Biserica (aşa cum este cazul Bisericii Ortodoxe), sau să se considere o parte, o componentă, sau o ramură a Bisericii universale. Potrivit ultimei concepţii, Consiliul poate fi văzut ca un fel de model pentru Biserica universală şi mulţi creştini percep Consiliul în felul acesta – când iau parte la evenimente ecumenice, sau la slujbe religioase ecumenice, ei sunt adunaţi ca Biserică universală. O astfel de viziune despre Consiliu şi despre unitatea Bisericii este străină teologiei Ortodoxe.

Privitor la metoda consensului propusă de Comisia Specială, în studiul citat se arată că s-a obişnuit ca în Consiliu să se ia decizii de către Organismele de conducere – cu excepţia subiectelor teologice prin majoritatea simplă. Dacă 51% dintre participanţi votau pentru o moţiune, aceasta trecea, chiar dacă restul de 49% erau nemulţumiţi. În plus, multe biserici considerau că sunt incorect reprezentate în organismele de conducere. De exemplu, dintre cele 342 de biserici şi comunităţi membre ale CEB, doar 20 sunt ortodoxe (împreună cu cele pre-calcedonene), deşi acestea din urmă reprezintă o treime din numărul total de creştini reprezentaţi: Se propusese să fie augmentat numărul reprezentanţilor ortodocşi, dar aceasta ar fi însemnat o rezolvare parţială deoarece şi alţii

[7] In *The Ecumenical Review,* vol. 55, nr. 4, October 2003, p. 42-48

sunt dezavantajaţi, de aceea metoda consensului ar exclude importanţa procentelor, deciziile nemailuându-se prin vot, ci prin comun acord.

S-a sugerat ca expresia „rugăciune comună" – common prayer să înlocuiască expresia "cult ecumenic" – ecumenical worship, deoarece cuvântul cult – worship în accepţiune ortodoxă se referă în: special la Sf. Liturghie. Folosirea expresiei „cult ecumenic" ar da impresia că mişcarea ecumenică ar fi ajuns să aibă o liturghie comună. Chiar dacă mulţi protestanţi au considerat că "Liturghia de la Lima" ar avea autoritate ecumenică şi prin urmare ar face posibilă celebrarea Euharistiei împreună, „Liturghia de la Lima" nu a fost adoptată oficial de nici o biserică, şi, de fapt, CEB nu poate să-şi alcătuiasă propria sa liturghie.8

Prezentăm în continuare sintetic trei dintre reacţiile la raportul Comisiei Speciale, publicate, asemenea studiului citat supra, în The Ecumenical Review împreună cu textul raportului.

Heinz Joachim Held, episcop pensionar al Bisericii Evanghelice din Germania, fost moderator al Comitetului central al CEB, numeşte raportul „un document remarcabil"9, "o provocare sănătoasă". "o oportunitate istorică", "un plus pentru CEB în drumul spre viitor", "o responsabilitate pentru bisericile membre", oferind o nouă viziune asupra CEB ca instrument al mişcării ecumenice. Autorul subliniază importanţa întoarcerii la sursele bisericeşti: Sfânta Scriptură şi Tradiţia întregii Biserici pentru a lua decizii, întrucât, adesea bisericile Reformei se inspiră pentru a lua poziţie faţă de problemele sociale, etice şi politice în primul rând din rezultatele cercetărilor seculare. "Vocea profetică" nu trebuie să însemne numai o critică a societăţii, profetul Isaia dedicându-se în special îngrijirii pastorale a poporului. Pentru Sf. Ap. Pavel (ICor.14) a vorbi profetic înseamnă "a zidi comunitatea", nu a fi "provocator".

Necesitatea continuării discuţiilor pe tema eclesiologiei la nivelul Comitetului central şi al Adunării generale este reliefată în mod deosebit. Bisericile trebuie să deţină răspunsuri doctrinare şi practice clare la următoarele întrebări:

– Ce înseamnă să fii Biserică?

– Ce se înţelege prin "unitatea văzută a Bisericii"?

– În ce constă natura şi scopul Bisericii?

– Cum se raportează Biserica pe care o mărturisim în Crez, la bisericile în care ne aflăm noi?

---

[8] Ibid., pp. 42-46.

[9] *"A Remarkable Document. Reflections on the Final Raport of the Special Commission on Orthodox Participation in the WCC*", în : The Ecumenical Review, vol. 55, nr. I, January 2003, pp. 56-66.

Totodată sunt necesare discuţii teologice privind eventualitatea includerii Tainei Sf. Botez în baza CEB ca criteriu teologic esenţial şi despre posibilitatea recunoaşterii reciproce a Botezului. Aceasta reprezintă o preocupare veche a Bisericii Ortodoxe, iar pentru protestanţi, desemnarea precisă a Botezului ca una dintre condiţiile apartenenţei la CEB ar reliefa atât natura sacramentală a Bisericii cât şi "eclesialitatea" ecumenismului nostru.

Autorul face apoi aprecieri relativ la secţiunea dedicată rugăciunii comune, subliniază "natura eclesială'" a acesteia şi faptul că orice teologie este bazată pe rugăciune şi consideră că este inacceptabil ca rugăciunea comună să fie folosită pentru a se lectura sau "predica"despre subiectele care ne despart. Acest fapt ar fi violenţă spirituală.

În pofida unor tensiuni interne şi crize externe CEB poate fi considerat în continuare un succes. Faptul că ortodocşii şi protestanţii se întâlnesc şi stau împreună nu poate fi considerat ca ceva de la sine înţeles. Prin acceptarea recomandărilor raportului final, CEB va avea o viziune mai profundă şi îşi va spori energia pentru a-şi îndeplini menirea de "instrument privilegiat" al mişcării ecumenice: ca o comunitate de biserici ortodoxe, vechi-catolice, anglicane, reformate şi protestante dedicate împlinirii dezideratului unităţii de credinţă, cult, mărturie şi slujire a lumii.10

Nu poate decât să ne mulţumească o astfel de atitudine şi cu atât mai mult după lecturarea studiului aparţinând aceluiaşi autor intitulat „Orthodox Participation in the WCC. A brief History".11

În contrast cu poziţia exprimată supra, se situează reacţia episcopului Bisericii Evanghe1ice Luterane dee Hanover, Margot Kässmann, care a fost membră a Comitetului central al CEB din 1991 până în 2002 când a demisionat în urma prezentării şi adoptării raportului. În textul publicat12 consideră de la început că raportul este un document al temerii, care are grijă să delimiteze graniţe1e care ne separă, care înalţă ziduri, în loc să le dărâme, fapt evident, în special în legătură cu rugăciunea în context ecumenic, unde se afirmă în raport, "se conştientizează cel mai acut durerea separării între creştini"(& 40). Dar, pentru autoarea articolului, cultul-worship ecumenic a fost o sursă de mare bucurie, a fost o întrezărire a unicei Biserici a lui Hristos care trebuie încă să devină una. În evaluările făcute în urma celor mai importante evenimente ecumenice, marea majoritate a participanţilor au aşezat cultul în topul experienţelor pozitive avute, chiar dacă nu puteau fi de acord cu tot ce avuse loc în timpul desfăşurării tuturor

[10] Ibid.,pp. 59-65.
[11] În: The Ecumenical Review, vol. 55, nr. 4, October 2003, p.295–312.
[12] *Voice of Dissent. Questioning the Conclusions of the SpecialCommission on Orthodox Participation,* în The Ecumenical Review, vol.55, nr. 1, Jaouary 2003, pp. 67–71.

serviciilor religioase. După cum susţine raportul, dacă cultul ecumenic nu aparţine unui organism eclesial, atunci cui îi aparţine?13

Dar întrebarea principală rămâne: Cine este Biserica? Semnatara articolului crede că aparţine unei biserici care este Biserica în: deplinul sens al cuvântului. În 1541, Martin Luther a scris explicit în Wider Hans Worst că nu este vorba despre o biserică nouă din secolul al XVI-lea, ci despre moştenitoarea vechii biserici trecută printr-un proces de reformă.

Nemulţumiri sunt exprimate în continuare relativ la: rolul CEB care ar fi diminuat datorită sublinierii faptului că deciziile aparţin bisericilor şi nu Consiliului; metoda consensului, în special datorită puterii care i se conferă moderatoru1ui; atribuţiile neclare ale Comitetului permanent pentru participarea ortodoxă, care va monitoriza celelalte organisme de conducere sau va avea dreptul de veto?; cele două forme de apartenenţă propuse, "biserici membre ale comunităţii CEB" şi "biserici în asociere cu CEB", categoria din urmă n-ar avea nici o raţiune de a exista. În final se exprimă temerea că CEB va ajunge lipsit de putere (lame duck) atât din cauza tensiunilor interne cât şi din cauza crizei financiare fără precedent.14

Se înţelege că respectăm acest punct de vedere, dar dacă se citeşte cu atenţie raportul, se poate observa că trimiterile de mai sus sunt rupte din context şi credem că dincolo de toate, marea nemulţumire a autoarei rezidă în poziţia ortodoxă categorică privitor la hirotonia femeii ca preot sau episcop.

În reacţia sa15 la documentul în analiză, Prof. Janice Love, care aparţine Bisericii Metodiste Unite din S.U.A., cadru didactic la University of South Carolina, Columbia, membră a Comitetului central al CEB în perioada anilor 1975 - 1998, membră a Comisiei Speciale şi moderatoare a programului CEB: Deceniul pentru depăşirea violenţei (the Decade to Overcome Violence), abordează exclusiv metoda de luare a deciziilor prin consens. Se afirmă că efortul ortodocşilor de a impune metoda consensului s-a făcut mai ales din motive practice deoarece au alocate 25% din locuri la adunările generale şi în celelalte organisme de conducere, prin urmare sunt în minoritate. Prin metoda consensului, nu doar ortodocşii, dar şi celelalte minorităţi vor avea dreptul nu doar să fie ascultaţi, ci şi să le fie înregistrate opiniile în procesele verba1e şi în rapoarte. Totodată, spre deosebire de stilul parlamentar, regulile vor fi mult mai simple. În plus oricine va putea să exploreze diferite opţiuni cu privire la un subiect, fără să fie necesară formularea unei moţiuni, unui amendament, sau a unui amendament la un

[13] Ibid., p. 68.
[14] Ibid, pp. 69–71.
[15] *Doing Democracy Differently. The Special Commissicn on Orithodox Participation in the WCC,* în: The Ecumenica! Review, voi. 55, nr.1, January 2003, pp. 72–75.

alt amendament. Dar s-ar putea ivi şi două probleme serioase. Prima ar fi relativ la calităţile moderatorului, care trebuie să fie capabil să discearnă "spiritul" întâlnirii, şi să asigure desfăşurarea corectă şi echitabilă a întrunirii, iar a doua, scepticii se întreabă dacă metoda consensului nu va diminua mărturia profetică a Consiliului, din moment ce trebuie să fie ascultate amănunţit toate părerile. Dar în final se exprimă speranţa că, dacă se va reuşi ca în CEB să predomine metoda consensului, se vor promova implicit relaţii mai drepte şi mai paşnice în cadrul familiei creştine.

În concluzie amintim faptul că fundamentele biblice ale Bisericii universale sunt: învăţătura Apostolilor – te didahe ton Apostolon, doctrina Apostolorum, comuniunea (legătura frăţească) – te koinonia, communicatione, frîngerea pâinii – te klasei ton arton, fractionis panis şi rugăciunile - tais proseuhais, orationibus" (F. Ap. 2, 42). Mărturisirea comună a învăţăturii Apostolilor, trăirea plenară a vieţii de comuniune - koinonia, condiţie fundamentală a Bisericii, împărtăşirea din acelaşi Potir şi rugăciunile pentru "unirea tuturor" formează o simfonie în care se exprimă identitatea şi integritatea Bisericii. Raportul Comisiei Speciale reprezintă un pas important în reliefarea importanţei referinţelor la perioada primară a Bisericii, dar şi la dezvoltarea organică sub călăuzirea Duhului Sfânt.

Traducere şi note
Pr.lect.univ.dr.Nicolae Moşoiu
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Andrei Şaguna” din Sibiu

Direcţii prioritare ale misiunii, ecumenismului şi ale învăţământului teologic evanghelic din Frankfurt

I. Programul activităţilor misionare-ecumenice desfăşurate în cadrul programului „Leonardo da Vinci": „Training of trainers in ecumenical and missiological studies"(„Formare de formatori în studii ecumenice şi misiologice")

Programul propus a fost organizat în perioada 7-14 mai 2006, în oraşul Frankfurt, instituţia de primire fiind *Centrul de Ecumenism al Bisericii Evanghelice din Hessen şi Nassau.*

Duminică, 7 mai 2006

Sosirea celor trei participanţi români din cele trei centre universitare (Sibiu, Cluj-Napoca şi Arad), în aeroportul din Frankfurt, s-a înregistrat duminică, 7 mai 2006, în jurul orei 17.35. Am fost întâmpinaţi de d-na Mechtild Nauck, responsabil al departamentului *Dezvoltare şi Parteneriat* din cadrul *Centrului ecumenic* menţionat, care a fost coordonatorul programului de schimb cultural-universitar, pe durata întregii săptămâni petrecute în Germania..

Luni, 8 mai 2006

În dimineaţa zilei de luni, 8 mai 2006, am primit primele informaţii generale în legatură cu aria de activitate a instituţiei partener, care a pregătit întregul program de schimb cu beneficiarii români.

Am cunoscut pe responsabilii celor cinci departamente ale Centrului amintit şi direcţiile preocupărilor lor: *Educaţie şi Întâlnire, Mărturie şi Dialog, Diaconie ecumenică, Pace şi Conflict, Educaţie şi Parteneriat*. Dialogul dintre participanţi a evidenţiat interesul reciproc pentru

cunoaşterea situaţiei Bisericii celuilalt, modalităţile de rezolvare a unor situaţii tipice pentru contemporaneitatea Bisericilor noastre.

În după-amiaza aceleiaşi zile, am avut posibilitatea cunoaşterii activităţii de cercetare ştiinţifică în domeniul ecumenismului şi al misiunii, desfăşurată în cadrul *Institutului pentru studierea confesiunilor din Bensheim*. Institutul deţine o bibliotecă impresionantă cu un bogat fond de carte axat pe direcţia ecumenică şi misionară. În cadrul întâlnirii cu conducătorii acestui institut, am discutat şi despre unele proiecte ecumenice iniţiate de aceştia, care sunt derulate la ora actuală, în România: proiectul „Healing of memories".

Marţi, 9 mai 2006

Dimineaţa acestei zile a fost destinată *vizitării Universităţii „Goethe" din Frankfurt.* Am avut posibilitatea unei scurte dar binevenite documentări bibliografice.

În după-amiaza aceleiaşi zile, am avut posibilitatea informării asupra *Consiliului Ecumenic al Bisericilor Creştine din Germania (ACK).* Am fost primiţi de reprezentantul Bisericii Evanghelice din cadrul acestui for ecumenic. Am primit numeroase informaţii privitoare la modalităţile diferenţiate prin care Consiliul Ecumenic al Bisericilor Creştine din Germania se implică în numeroase domenii de activitate umană. Am fost interesaţi, în mod special, de programele de cercetare ştiinţifică, pe care le iniţiază acest for ecumenic, cu scopul de a facilita dialogul ecumenic dintre Bisericile creştine istorice din Germania.

Miercuri, 10 mai 2006

Ziua de miercuri a fost rezervată vizitării *Seminarului Teologic din Herborn*, locul unde îşi desfăşoară perioada de practică pastorală, tinerii teologi absolvenţi ai facultăţilor de teologie evanghelică din cadrul universităţilor germane. Timp de aproape doi ani, cei interesaţi pentru slujirea ca parohi ai comunităţilor creştine evanghelice, locuiesc în acest seminar, unde se intruiesc în domeniul pastoral - misionar, facând, în paralel, practică în diverse parohii. Este o perioadă esenţială pentru formarea viitorilor parohi, modul de organizare a pregătirii pentru slujirea creştină din această Biserică putând constitui un model viabil şi pentru spaţiul ortodox românesc.

În după amiaza zilei am avut o discuţie amplă cu unul din profesorii Departamentului de Teologie Evanghelică din cadrul Universităţii „Goethe" din Frankfurt, care ne-a vorbit despre direcţiile prioritare din cadrul învăţământului teologic universitar din Frankfurt.

Joi, 11 mai 2006

În cadrul *Centrului pentru ecumenism din Frankfurt*, locul cazării noastre, pe tot parcursul acestei perioade, am participat la un seminar, având ca temă principală: „Migraţia ca provocare pentru reflexia teologică şi lucrarea bisericească". Au fost evidenţiate modele diferenţiate de educaţie interculturală, iniţiate de instituţia parteneră.

Mai mult de 120 de comunităţi de limbă şi origine străină locuiesc în spaţiul Rin-Main. Ele nu reprezintă doar comunităţi de emigranţi din ţări africane, asiatice, americane şi europene. Ele vin în contact cu tradiţii, istorii şi structuri sociale germane. Pentru aceste comunităţi, misiunea creştină şi propovăduirea cuvântului Evangheliei într-o societate secularizată şi confruntarea cu propria identitate constituie una din cele mai semnificative provocări.

În după amiaza zilei, am avut o întâlnire în cadrul unei *parohii reformate* pentru credincioşii reformaţi de limbă franceză din Frankfurt. Am cunoscut maniera prin care africanii de limbă franceză sunt integraţi, cu ajutorul Bisericii, în contextul cultural european.

Vineri, 12 mai 2006

În dimineaţa acestei zile, am avut o întâlnire cu d-na Ulrike Schmidt-Hesse, partenerul iniţial de organizare a acestui program de schimb intercultural şi interuniversitar european, care s-a mutat între timp la Stuttgart, în cadrul Centralei Misionare Evanghelice pentru sud-vestul Germaniei, conducând Departamentul pentru Misiune şi Parteneriat. Recuperând, oarecum, zilele când nu a putut fi alături de noi, din cauza unei probleme sanitare, d-na Schmidt-Hesse ne-a prezentat programul de misiune internă şi externă desfăşurat de Biserica Evanghelică din Germania în spaţiul german şi în lumea întreagă, misiune bazată pe reciprocitate confesională şi pe susţinerea de proiecte la diferite niveluri ale vieţii creştine. Interesul acordat de domnia Sa pentru acest proiect internaţional ne-a impresionat foarte mult, înţelegând interesul crescând al partenerilor europeni vestici pentru proiecte desfăşurate în comun cu parteneri care provin din lumea culturală răsăriteană ortodoxă.

În după amiaza zilei am călătorit într-o *parohie evanghelică*, aflată în apropierea oraşului Frankfurt, unde a avut loc o întâlnire periodică a pastorilor evanghelici germani constituiţi într-un forum pentru dezbaterea temelor interconfesionale. Seriozitatea cu care au participat şi modul serios şi matur cu care aceşti parohi au luat în consideraţie tema abordată, ne-a impresionat în mod unanim.

Sâmbătă, 13 mai 2006

Ziua de sâmbătă a fost rezervată *evaluării activităţii desfăşurate* de-a lungul întregii săptămâni. După amiaza zilei a fost destinată vizitării obiectivelor culturale semnificative ale oraşului Frankfurt.

Duminică, 14 mai 2006

Beneficiarii au participat la o slujbă liturgică în cadrul parohiei evanghelice din Wiesbaden Igstadt. Plecarea participanţilor români în România, a avut loc în după amiaza aceleiaşi zile.

II. Direcţii ale învăţământului teologic evanghelic universitar din Frankfurt: introducere în studiul teologiei prin aplicaţii practice

În cadrul Universităţii „Johann Wolfgang Goethe" din Frankfurt există un departament de studii teologice cu două specializări: Teologie Evanghelică pentru slujirea parohială şi Teologie Evanghelică pentru activitatea didactică. În cadrul planului de studii pentru ambele specializări este prevăzută o etapă introductivă obligatorie orientată pe direcţii aplicative practice. Această perioadă introductivă durează trei semestre.

Conceptul acesteia poate fi conturat şi motivat în termenii următori:

Consideraţii de bază

1. În cadrul perioadei introductive în studiul teologic se urmăreşte ca studenţii să experimenteze şi să înţeleagă studiul teologiei evanghelice ca pe o activitate proprie şi responsabilă.
2. Această înţelegere a studiului rezultă atât din sensul teologiei cât şi din caracterul universităţii.
3. Teologia ştiinţifică este în legătură cu practica credinţei, cu credinţa înţeleasă şi ca practică socială. Nu e vorba, aşadar, doar de un fenomen personal şi bisericesc, ci şi de conotaţiile lui sociale.
4. Activitatea proprie şi responsabilă a studenţilor este practica socială, un proces conceput şi desfăşurat de ei înşişi, în cadrul căruia reflectă împreună, cu libertate creatoare, la aspectele necunoscute ivite pe parcursul desfăşurării acestuia.
5. Viaţa universitară devine astfel şi o paradigmă socială.
6. Practica studenţilor este activitatea proprie experimentată şi desfăşurată de ei cu responsabilitate.
7. Misiunea teologiei este şi aceea de a înlătura experienţele vechi nefolositoare şi de a identifica aspecte noi pentru situaţia

existenţială şi socială atât a studenţilor cât şi a Bisericii, a societăţii şi a politicii.

8. Ca ştiinţă, teologia este în dialog critic cu realitatea, întocmai ca şi celelalte ştiinţe din cadrul universităţii. În acest sens, este de la sine înţeles un schimb interdisciplinar, nu doar în rândul profesorilor, ci şi în rândul studenţilor. Universitatea este atât locul dobândirii experienţei, cât şi subiectul reflecţiilor şi analizelor critice.
9. Studiul şi ştiinţa se doresc a fi înţelese şi ca părţi esenţiale ale responsabilităţii generale pentru viaţă.
10. Universitatea „Johann Wolfgang Goethe" din Frankfurt este parte a unui oraş mare, central. Departamentul Teologie trebuie să dezvolte o teologie urbană în care specificităţile religiei şi ale Bisericii, caracteristice unui oraş mare, să fie puse în relaţie cu spaţiul înconjurător.
11. Perioada de introducere în studiul teologic presupune şi reflecţia studenţilor asupra situaţiei lor biografice, cotidiene şi sociale, şi asupra motivaţiei profilului de studiu pe care şi l-au propus şi a scopurilor urmărite.
12. Această reflecţie are loc în contextul confruntării cu teologia ştiinţifică şi cu practica socială a studenţilor.
13. Apare, aşadar, de la început, ideea confruntării cu funcţia Bisericii în societate, care, la rândul ei, nu poate fi înţeleasă decât în cadrul general al relaţiilor şi dezvoltărilor sociale.
14. În perioada introductivă menţionată trebuie arătat studenţilor că ştiinţa şi spiritualitatea nu se exclud, ci se întrepătrund reciproc, activităţile ştiinţifice constituind şi ele, la rândul lor, o disciplină spirituală.
15. Scopul studiului experimentat şi înţeles prin intermediul practicii este însuşirea de către studenţi a teologiei, aceasta devenind un mod de existenţă şi atitudine.
16. Calificarea obţinută prin intermediul acestui proces practic şi mobilitatea ridicată sunt necesare, deoarece generaţia de azi a studenţilor care se pregătesc pentru slujirea parohială sau pentru activitatea didactică vor avea de întâmpinat, cu mare probabilitate, schimbări evidente în spaţiile în care vor activa.
17. Nici actualele domenii de studii teologice, nici conducerea bisericească nu sunt în situaţia de a propune criterii şi modele profesionale perfect viabile pentru persoane care vor propovădui Evanghelia şi Teologia în viitorul imprevizibil.

18. Modificările condiţiilor şi structurilor sociale, deja identificate şi, desigur, tot mai evidente pentru viitor, în marile centre urbane, cu provocările lor multiculturale şi multireligioase specifice, revendică o concentrare atât critică cât şi constructivă asupra specificităţii teologiei.
19. În acest context, misiunea studiului teologic conceput ca o teologice aplicată practic, trebuie să urmărească, aşadar, formarea de teologi, care să aibă integritate existenţială şi intelectuală, mobilitate ştiinţifică-critică, deschidere spre societate, personalitate şi originalitate, pentru a-şi putea contura fiecare în parte, propria imagine a viitoarei profesiuni, indiferent de locul unde vor activa în timp.
20. Etapa introductivă obligatorie a studiului teologic, orientată pe direcţii aplicative practice, este organizată de Departamentul Teologie Evanghelică din cadrul Universităţii din Frankfurt, în colaborare cu Convictul teologic al Bisericii Evanghelice din Hessen şi Nassau şi cu funcţionari bisericeşti ai Bisericii din Frankfurt şi ai Bisericii Evanghelice din acest land.

Am prezentat câteva elemente identitare ale acestui tip de studiu teologic aplicat, tocmai pentru a arăta originalitatea şi adaptarea Teologiei Evanghelice la noile condiţii sociale specifice unei societăţi occidentale aflată în continuă schimbare. Modelul „Frankfurt" constituie o alternativă în spaţiul teologic evanghelic german, exprimând de fapt, tocmai eforturile de adaptare şi integrare a Bisericii Evanghelice în lumea căreia se adresează, propovăduind credinţa creştină. E, probabil, o încercare de pregătire a misiunii şi a pastoraţiei creştine în matrice specifice, acestea bucurându-se de o percepţie pozitivă în rândul a numeroşi studenţi teologi.

Pr.conf.dr.Mihai Săsăujan
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Andrei Şaguna" din Sibiu

Parohia, spaţiu al misiunii

Misiunea creştină îşi are temeiul său adânc şi punctul de plecare în însăşi comuniunea veşnică a Sfintei Treimi, în mişcarea iubirii Tatălui către Fiul în Duhul Sfânt şi către întreaga lume. Astfel, misiunea este „participare" la trimiterea Fiului (In 20, 21-23) şi a Duhului Sfânt (In 14, 26) în lume, Care revelează viaţa de comuniune a lui Dumnezeu pentru a face părtaşi la ea.[1]

Vocaţia misionară a Bisericii ţine de caracterul ei apostolic. Biserica creştină este apostolică nu numai pentru că se prevalează de o origine apostolică, adică de continuitatea istorică din timpul Apostolilor, ci şi pentru că posedă instituţii şi slujiri apostolice, fără de care ea nu se poate identifica, ci pentru că are o trimitere mesianică, aşa după cum Fiul a fost trimis de Tatăl, iar Apostolii de Hristos (In 20, 21-22; Mt 10, 5-40; 28, 18-20).

Misiunea este, de aceea, o dimensiune şi o componentă esenţială a Bisericii. Biserica este într-o continuă stare de misiune. Ea nu poate înceta de a fi Biserică misionară. Dacă Biserica a fost întemeiată în chip văzut, ca o comunitate istorică concretă în care se realizează comuniunea lui Dumnezeu cu oamenii, sau ca sacrament al Împărăţiei lui Dumnezeu, prin pogorârea Duhului Sfânt peste Apostoli, ceilalţi oameni se împărtăşesc de mântuirea *oferită* de Dumnezeu în Hristos prin activitatea misionară a Bisericii, în care se permanentizează trimiterea lui Hristos în lume.

---

[1] Studiul de faţă a fost alcătuit după volumul Pr. Prof. Dr. Valer Bel, *Misiune, parohie, pastoraţie*, Editura Renaşterea, Cluj-Napoca, 2002, 169 p. Legat de această temă pot fi consultate şi următoarele lucrări: Pr. prof. dr. Petre Vintilescu, *Funcţia eclesiologică şi comunitară* a Liturghiei, Bucureşti, 1937; *Liturghierul explicat*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1972, 1998; Pr. prof. dr. Ene Branişte, *Liturgica specială*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1978; *Partici-parea la Liturghie*, (1949), Ed. România creştină, Bucureşti, 1999; Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1978, vol. 3; *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, 1986; Pr. prof. dr. Ion Bria, *Curs de Teologie şi practică misionară ortodoxă*, Geneva, 1982; *Go Forth in Peace. A Pastoral and Missionary Guidbook*, WCC Publication, Geneva, 1982; *Biserica şi Liturghia*, în: "Ortodoxia", XXXIV, 1982, nr. 2, p. 481-491; *The Liturgy after the Liturgy*, în: "International Review of Mission, LXVII, 1978, nr. 265, p. 86-90; *Destinul Orto-doxiei*, Ed. IMBOR, Bucureşti, 1989; *Liturghia de după Liturghie. O tipologie a misiunii apostolice şi mărturiei creştine azi*, Ed. Athena, Bucureşti, 1996; Pr. prof. dr. Ioan Ică, *Modurile prezenţei personale a lui Hristos şi a împărtăşirii de El în Sfânta Liturghie şi spiritualitatea ortodoxă*, în: "Persoană şi Comuniune. Prinos de cinstire Preotului Profesor Academician Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1993, p. 335-358; Pr. lect. Nicolae Dura, *Propovăduirea cuvântului* şi *Sfintele Taine. Valoarea lor în lucrare de mântuire*. Teză de doctorat, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1998; Al. Schmemann, *Euharistia-Taina Împărăţiei,* (1984), trad. de Pr. Boris Răduleanu, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1992; Mitrop. Ioannis Ziziulas, *Fiinţa eclesială*, (1981) trad. de Caliopie Papacioc, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1996; *Creaţia ca Euharistie*, (1992), trad. de Caliopie Papacioc, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1999.

Misiunea creştină este o chemare mântuitoare adresată celor din afara Bisericii şi vizează liturghizarea şi filocalizarea existenţei umane în Biserică; transpunerea ei într-un ritm liturgic-sacramental, baptismal-euharistic şi pascal, schimbarea şi înnoirea omului şi a lumii în aşteptarea activă a înnoirii ultime în Împărăţia lui Dumnezeu, a cărei pregustare o avem în Biserică.

Realizarea misiunii are o triplă actualizare: liturgic-sacramentală, mistic-ascetică şi social-comunitară. Ea se identifică cu comunicarea reală a vieţii, sfinţeniei, iubirii şi unităţii existente în mod suprem în Sfânta Treime, temeiul ultim al existenţei şi modelul prin excelenţă al vieţii Bisericii.

Rolul misiunii diferă în funcţie de etapele prin care trebuie să trecem pentru dobândirea mântuirii şi desăvârşirii. Dacă misiunea constituie o parte din planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii, care a început cu întruparea Fiului Său, aceasta nu înseamnă că misiunea are o acţiune exclusivă în sensul că ea ne duce la mântuire. Fiindcă Dumnezeu este Cel Care cheamă, conduce şi dăruieşte mântuirea. Misiunea Bisericii este însă lucrarea de care se foloseşte Dumnezeu pentru a-i chema şi conduce pe oameni la mântuirea şi desăvârşirea în Hristos.

Din aceste foarte scurte consideraţii de ordin teologic rezultă cu o evidenţă clară rolul, necesitatea şi importanţa decisivă a misiunii creştine pentru Biserică.

Coordonatele esenţiale ale misiunii creştine, conform marii porunci misionare de la sfârşitul Evangheliei de la Matei (28, 19-20) sunt: evanghelizarea: *„mergeţi şi învăţaţi toate neamurile",* încorporarea sacramentală în trupul eclesial al lui Hristos, în care participăm la viaţa de comuniune a Sfintei Treimi: *„botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh"* şi îndemnul de a stărui în dreapta credinţă (1 Tim 1, 10) în sfinţenie, mărturie şi slujire: *„învăţându-le să păzească toate câte v-am poruncit Eu vouă".*[2]

Misiunea Apostolilor şi a Bisericii apostolice este legată fiinţial de trimiterea Fiului şi a Duhului Sfânt în lume de către Tatăl precum şi de misiunea Fiului şi a Duhului Sfânt pentru viaţa lumii. Scopul trimiterii şi al misiunii lui Iisus Hristos şi a Duhului Sfânt în lume, care se perpetuează în misiunea Apostolilor şi a Bisericii este descris, în dimensiunile lui cosmice şi eclesiologice, de Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Efeseni, aceasta constând în: recapitularea şi unirea întregii creaţii în trupul lui Hristos - Biserica, prin unitatea credinţei, prin sfintele Taine şi prin creşterea în viaţa în Hristos. în misiunea Bisericii apostolice se permanentizează trimiterea

[2] Pr. prof. dr. Ioan I. Ică, *Dreifaltgkeit und Mission,* în Studia Universitatis Babeş-Bolyai - Teologia Ortodoxă, XLII, 1997,nr. 1-2, p. 15.

sau misiunea lui Hristos. De aceea *„El i-a dat pe unii să fie apostoli, pe alţii profeţi, pe alţii binevestitori, pe alţii păstori şi învăţători, ca să-i pregătească pe sfinţi pentru lucrarea slujirii, pentru zidirea trupului lui Hristos, până ce toţi vom ajunge la unitatea credinţei şi a cunoaşterii Fiului lui Dumnezeu, la starea de bărbat desăvârşit, la măsura vârstei plinităţii lui Hristos "* (Ef 4, 11-13).

Acest program misionar paulin, care nu este altceva decât o dezvoltare, pentru nevoi misionare şi pastorale a teologiei expuse în Faptele Apostolilor în legătură cu pogorârea Duhului Sfânt şi întemeierea văzută a Bisericii, a fost şi este valabil pentru toate timpurile şi este împotriva oricărei forme de individualism şi sectarism[3]. Unitatea omenirii şi a întregii creaţii în aceeaşi credinţă în Sfânta Treime, în acelaşi Botez şi aceeaşi Euharistie, în acelaşi trup al lui Hristos şi creşterea în desăvârşire în orizontul eshatologic al Împărăţiei lui Dumnezeu, constituie coordonatele fundamentale ale misiunii Bisericii[4].

De la început, misiunea Bisericii s-a angajat în aceste două mari direcţii: misiunea *ad extra,* sau externă, propovăduirea Evangheliei în vederea convertirii popoarelor şi misiunea *ad intra,* sau internă prin care Biserica s-a preocupat de cei botezaţi, organizând viaţa internă, liturgică şi socială a comunităţii creştine. Astfel, Biserica apare de la început atât ca o comunitate euharistică - poporul lui Dumnezeu deja răscumpărat, care se adună să comemoreze faptele lui Dumnezeu din istoria mântuirii, trăind o viaţă nouă în Duhul Sfânt - cât şi ca o comunitate apostolică misionară, care are conştiinţa unei trimiteri speciale la cei necredincioşi. Istoria Bisericii primare este o mărturie exemplară în această privinţă.

Aşadar, printr-o precizare mai concretă, se pot distinge mai multe aspecte în cadrul activităţii misionare a Bisericii, aspecte care sunt strâns legate între ele şi se intercondiţionează reciproc. Acestea sunt:[5]

Evanghelizarea care înseamnă proclamarea directă şi publică a Evangheliei, anunţarea prin cuvânt şi faptă a planului sau a iconomiei lui Dumnezeu pe care o are cu lumea şi care s-a împlinit în Iisus Hristos: *„ca Începătoriilor şi Stăpăniilor celor din ceruri să li se facă acum cunoscută prin Biserică înţelepciunea lui Dumnezeu cea de multe feluri, potrivit cu planul cel din veci pe care El l-a împlinit în Hristos Iisus, Domnul nostru. Cel întru Care, prin credinţa în El, cu încredere avem îndrăznire şi cale deschisă spre Dumnezeu "* (Ef 3, 10-12). *„Slujirea cuvântului"* (FA 6, 4),

[3] Pr. Prof. dr. Valer Bel, *op. cit.*, p. 98, Pr. prof. dr. I. Bria, *Probleme ale identităţii creştine,* în *idem, Destinul Ortodoxiei,* Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1989, p. 342.
[4] Pr. prof. dr. I.Ică, *op.cit.*, p. 16.
[5] Pr. prof. dr. Ion Bria, *Mărturia creştină în Biserica Ortodoxă,* în „Glasul Bisericii", 1982, nr. 1-3, pp. 70-109.

predicarea explicită a Evangheliei reprezintă chemarea esenţială a Bisericii: „*că dacă eu binevestesc Evanghelia n- am de ce să mă laud;* - spune Apostolul Pavel - *fiindcă asupra mea stă trebuinţa. Că vai mie dacă nu voi binevesti! Că dacă fac aceasta de bunăvoie am plată; dar dacă o fac fără voie, am doar sarcină ce mi s -a încredinţat"* (1 Co 9,16). Aceasta, deoarece convertirea nu este altceva decât ascultarea şi primirea prin credinţă a cuvântului lui Dumnezeu, „*Cel ce voieşte ca toţi oamenii să se mântuiască şi la cunoştinţa adevărului să vină"* (1 Tim 2, 4). *„Dar cum Îl vor chema pe Acela în Care n -au crezut? Şi cum vor crede în Acela de Care n -au auzit? Şi cum vor auzi fără propovăduitor? Şi cum vor propovădui de nu vor fi trimişi?"* (Rm. 10, 14-15).

Mărturia (sau *martyria)* este o exigenţă internă a credinţei: „*Crezut-am, pentru aceea am şi grăit - şi noi credem; pentru aceea grăim"* (2 Co 4, 13), "*că noi nu putem să nu vorbim despre cele ce am văzut şi auzit"* (FA 4, 20). Ea constă în slujirea Evangheliei prin cuvânt şi faptă, prin modul de viaţă trăit în duhul Evangheliei lui Hristos. Convertirea este adesea rezultatul calităţii vieţii creştine (FA 5, 12-16). Mesajul evanghelic însemnează mai mult decât simpla vestire a cuvântului, el cuprinde întreaga viaţă a Bisericii în Duhul Sfânt. De aceea activitatea misionară nu se poate desprinde de viaţa trăită în comuniune cu Dumnezeu în Biserică, de care aceasta este legată indisolubil. Căci misiunea este modul în care membrii Bisericii propovăduiesc şi transmit harul lui Dumnezeu oamenilor din afara Bisericii sau încearcă să-i trezească şi să-i întărească pe cei adormiţi, creştini numai cu numele.

Mişcarea misionară porneşte totdeauna din interior şi presupune viaţa trăită în strânsă comuniune cu Dumnezeu în Biserica lui Hristos, susţinută de energia Duhului Sfânt. Biserica creştină apare în istorie în ziua Cincizecimii sub semnul entuziasmului pascal şi al spiritului evanghelic, pe care Duhul Sfânt le-a insuflat Apostolilor şi tuturor celor prezenţi la acest mare eveniment în Ierusalim. Viaţa creştină ca atare, sfinţenia membrilor Bisericii sau „*purtarea frumoasă"* (1 Pt, 2, 12) a creştinilor constituie cea mai puternică metodă de misiune. Astăzi cuvântul *mărturie* are un sens foarte larg şi se referă la totalitatea vieţii creştine trăite în strânsă comuniune cu Dumnezeu prin rugăciune, cult, taine, spiritualitate şi diaconic Aceasta este o continuă mărturie şi ca atare o formă de misiune. Tendinţei de secularizare de astăzi nu i se poate opune decât sfinţenia vieţii creştine.

Diaconia înseamnă solidaritatea Bisericii cu toţi oamenii, mai ales cu cei săraci, cu cei aflaţi în nevoi şi suferinţă, în lupta lor pentru binele comun, pentru transformarea societăţii. Nu se poate despărţi evanghelizarea şi mărturia creştină de slujire, deoarece Biserica este în slujba tuturor pentru a instaura duhul Evangheliei lui Hristos printre oameni, adică o ordine de

împăcare, dreptate şi libertate. Căci Biserica este sacramentul împărăţiei lui Dumnezeu pentru întreaga omenire. De aceea ea luptă în numele tuturor şi pentru toţi. Separarea care se mai face încă între evanghelizare şi acţiunea socială, între teologia verticală şi cea orizontală este o separare artificială şi nebiblică. Fiindcă Evanghelia este în acelaşi timp proclamarea unui mesaj dumnezeiesc către lume, precum şi prezentarea unui nou mod de viaţă. A predica Evanghelia înseamnă a deveni solidari cu săracii pământului, cu cei lipsiţi, trişti şi oprimaţi, aşa cum afirmă Mântuitorul Iisus Hristos, citând din cartea proorocului Isaia la începutul misiunii Sale: *„Duhul Domnului peste Mine, că El M-a uns să binevestesc săracilor, M-a trimis să-i vindec pe cei cu inima zdrobită, robilor să le propovăduiesc dezrobirea şi orbilor vederea, pe cei asupriţi să-i eliberez şi să vestesc anul bineprimit al Domnului"* (Le 4,18-19). Fără această solidaritate, misiunea Bisericii însăşi este pusă în discuţie. Şi aceasta nu pentru că Biserica ar avea competenţa şi mijloacele practice pentru a rezolva problema sărăciei economice, problemele sociale şi nevoile oamenilor, ci pentru că ea trebuie să exercite funcţia critică, proprie Evangheliei, pentru învingerea nedreptăţii care stă la baza sărăciei şi a ajuta pe cei ce nu sunt săraci materialmente să-şi echilibreze existenţa şi să se elibereze de preocuparea egoistă de buna lor stare materială, în aşa fel încât aceasta să nu constituie o preocupare în sine, ci o rezultantă a unei bune fraternităţi între oameni şi a unei permanente griji pentru nevoile celorlalţi. Trăind în mijlocul luptelor acestei lumi, Biserica este chemată să-şi exercite funcţia ei profetică, de a distinge ceea ce este adevărat de ceea ce este fals, ea trebuie să zică *„da"* la tot ceea ce este în conformitate cu împărăţia lui Dumnezeu, aşa cum aceasta s-a descoperit în viaţa lui Hristos şi să zică *„nu"* faţă de tot ceea ce degradează demnitatea şi libertatea omului. Separarea între creştinii care se consacră studiului şi rugăciunii şi între cei angajaţi în acţiunea socială în numele lui Hristos nu poate decât să slăbească misiunea Bisericii. în acest caz, acţiunea socială riscă să fie redusă la un activism plin de râvnă, dar sprijinit pe idealuri neclare, iar cultul, la o ceremonie privată, lipsită de orice interes activ faţă de aproapele.

Misiunea este inseparabilă de *pastoraţie,* adică de „zidirea Bisericii" (Ef 4, 11-15). Pastoraţia (de *lapasco, - ere* = a hrăni) înseamnă acţiunea de a întreţine prin mâncare, de a oferi hrană duhovnicească. Iisus Hristos Însuşi Se numeşte pe Sine *„Păstorul cel Bun ",* întrucât Îşi pune sufletul pentru oile Sale (In 10, 11) în dublu sens: de devotament faţă de oi cu care El este unit în mod intim (14-15) şi de jertfire a vieţii Sale pentru ele. El Îşi dă într-adevăr viaţa, nu silit de cineva, ci din propria Sa voinţă, în ascultare desăvârşită faţă de Tatăl (17-18). În aceasta se desăvârşeşte activitatea Sa de Păstor. Prin Jertfa şi Învierea Sa, Iisus Hristos ca Păstor dăruieşte viaţă,

comuniune şi iubire. Tot aşa preotul este „păstor" în calitatea sa de săvârşitor al Sfintelor Taine şi în special al Sfintei Euharistii, restituind actul în care Hristos Însuşi S-a dat pe Sine pentru viaţa lumii. Preotul face pastoraţie în lucrarea sa de săvârşire a Sfintelor Taine care constituie „hrana" Bisericii şi prin întreaga sa activitate de îndrumare spirituală, izvorâtă din devotamentul jertfelnic faţă de misiunea sa.

Participarea tuturor credincioşilor la viaţa liturgică a parohiei trebuie să rămână regula de aur a pastoraţiei. Nici o tehnică pastorală nu poate să înlocuiască forţa de atracţie şi de coeziune a cuvântului predicat, a Sfintei Liturghii, a Sfintelor Taine, a cultului Bisericii în general. Preotul poate menţine unitatea reală a parohiei şi poate evita descompunerea comunităţii, împingerea credincioşilor spre periferie, spre forme false de pietate, numai prin antrenarea tuturor credincioşilor în viaţa liturgică sacramentală autentică.

Viaţa creştinului constă într-un continuu efort de a deschide căile de venire a Duhului Sfânt în noi, în interiorul nostru şi în mijlocul nostru, în mediul înconjurător, pentru a ne sfinţi, şi a ne modela după chipul lui Hristos, pentru ca astfel sfinţiţi, să putem intra în *"cetatea Dumnezeului celui viu, Ierusalimul ceresc "* (Evr. 12, 22). Apostolul Pavel numeşte această atitudine închinare sau slujire duhovnicească (Rm. 12, 1) în sensul de dăruire totală, de reorganizare a întregii existenţe după exigenţele, imperativele şi disciplina Evangheliei. În sens larg, aceasta înseamnă cultul: a orienta, a dărui şi încredinţa viaţa lui Dumnezeu, aşa cum ne rugăm la Sfânta Liturghie: "*Pe noi înşine şi unii pe alţii şi toată viaţa noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm"*[6] Ori, această închinare sau slujire duhovnicească se realizează, îşi are centrul, punctul de plecare şi îşi primeşte puterea din cultul public al Bisericii, în special din Sfânta Liturghie în care Hristos Cel înviat şi înălţat ni Se dăruieşte în stare de jertfa pentru a ne atrage în jertfa şi învierea Lui. Aici creştinul primeşte puterea pentru a prelungi şi transpune această slujire duhovnicească în viaţa de toate zilele. Căci în cult are loc aşezarea liberă a credinciosului într-o comuniune de adorare cu Dumnezeu în care credinciosul Îl recunoaşte pe Dumnezeu ca centru şi unică sursă a vieţii sale, 11 adoră şi-I aduce lauda şi mulţumirea cuvenite. Prin aceasta el alege fără ezitare *«calea»* lui Hristos, trăirea după adevăr (3 In 3-4) şi se deschide lucrării Duhului Sfânt care-I dă puterea pentru acesta[7]. Tainele, Liturghia, cultul în general sunt evenimente sinergice care fac posibilă transcenderea umanului spre plenitudinea

[6] Pr. prof. dr. Ion Bria, *Credinţa pe care o mărturisim,* Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1987, p. 203.
[7] *Ibidem,* p. 204.

ontologică ce se află dincolo de creat. Ele sunt participarea la viaţa lui Dumnezeu sau apropierea personală a vieţii lui Dumnezeu.

Restabilirea caracterului public, instructiv şi euharistie al cultului este o precondiţie a viabilităţii parohiei. Nu numai spiritul de comuniune şi de solidaritate parohială, ci şi motivarea şi determinarea misionară a credinciosului îşi au izvorul în cult.[8]

Celebrarea comună a cultului, iconografia şi simbolismul liturgic au o putere de comunicare şi de influenţă mult mai mare şi mai eficace decât rânduielile la *„diferite trebuinţe".* Icoana, simbolismul liturgic, imnele şi doxologia sunt o poartă de intrare din lumea de aici spre lumea transfigurată ce va să vină. Actul liturgic are la bază actul de credinţă, viaţa cultică a Bisericii este o celebrare sacramentală a credinţei. Slujbele cele mai populare nu sunt altceva decât o dogmatică doxologică. *Slujba Aghiasmei celei mari la Botezul Domnului* conţine o adevărată teologie a creaţiei şi a dimensiunii cosmice a Întrupării, *Slujba Sfintei Liturghii* constituie o recapitulare şi actualizare a istoriei mântuirii, *Slujba înmormântării* este o meditaţie asupra finalităţii fiinţei umane şi asupra vieţii viitoare etc. „De altfel, toate rugăciunile, ecteniile şi troparele liturgice, reprezintă scurte mărturisiri de credinţă. *Lex orandi-lex credendi,* ceea ce înseamnă că viaţa sacramentală şi spiritualitatea liturgică în general determină regula de credinţă. în şi prin Liturghie se asigură baza eclesiologică a credinţei ortodoxe. Dogma a pătruns în cult şi s-a transmis prin acesta, încât doxologia liturgică rămâne cea mai vie şi cea mai autentică expresie a Tradiţiei apostolice şi patristice. în mod firesc, Ortodoxia a dat o mare atenţie conţinutului dogmatic al cultului în general şi al Liturghiei în special, această grandioasă mărturisire de credinţă în comuniunea Bisericii"[9].

Cultul ortodox nu a fost instituit numai pentru „diferite trebuinţe" particulare, ci mai ales pentru a transforma rugăciunile, vocile, laudele şi mulţumirile celor ce formează comunitatea, într-o singură rugăciune, o unică voce, laudă şi mulţumire. Spiritualitatea liturgică are rol primordial şi decisiv în autenticitatea vieţii creştine şi în menţinerea unităţii parohiei. Ea este plină de dinamism, căci cultul nu este static, ci o mişcare înainte către Împărăţia lui Dumnezeu. În această înaintare, creştinii se dăruiesc reciproc, se încredinţează unul altuia, după cuvintele Apostolului Pavel care îndeamnă: "*Purtaţi-vă sarcinile unii altora şi aşa veţi împlini legea lui Hristos "* (Ga 6, 2). Cultul este mediul în care toate problemele umane sunt cugetate şi aduse în comun în faţa lui Dumnezeu.

[8] Idem, *Curs de Teologie şi practică misionară ortodoxă,* Geneva, 1982, p. 81.
[9] Idem, *Biserica şi Liturghia,* în: „Ortodoxia", XXXIV, 1982, nr.4, p. 487.

Timp de secole cultul a fost factorul care a asigurat şi menţinut unitatea Bisericii. În ciuda tuturor transformărilor şi diferenţelor sociale, cultul rămâne mediul în care comunitatea se adună pentru a cânta împreună, a se ruga, a se împăca şi cumineca împreună. Liturghia este un fel de *«paşte»* săptămânal, căci creştinii pot spune în fiecare duminică:*„unul pe altul să ne îmbrăţişăm. Să zicem «fraţilor» şi celor ce ne urăsc pe noi; să iertăm toate pentru Înviere ". „Că iată a venit, prin cruce, bucurie la. toată lumea"*[10]. în regimul trecut, Biserica a avut greutăţi în ceea ce priveşte păstrarea vie a moştenirii creştine în ansamblul social din cauza lipsei de educaţie religioasă a tineretului şi a participării reduse a credincioşilor la transmiterea Tradiţiei, al cărei suflet este cultul.

Locaşul bisericesc însuşi nu este numai o simplă casă de adunare în care credincioşii sunt chemaţi spre a fi «evanghelizări» prin citirea cuvântului lui Dumnezeu, ci este un loc al prezenţei lui Hristos, un loc de înălţare şi sfinţire a vieţii credincioşilor prin harul lui Dumnezeu prezent şi lucrător în el. Ca adunare a credincioşilor şi loc al adunării, unde se săvârşeşte cultul şi se petrece întâlnirea şi comuniunea noastră cu Hristos, locaşul bisericesc este „spaţiul sfinţit de prezenţa lui Dumnezeu însuşi, prin coborârea Lui în el", este „cerul pe pământ sau centrul liturgic al creaţiei", locul unde se săvârşeşte şi de unde se răspândeşte peste întreaga creaţie lucrarea mântuitoare a lui Hristos ca şi locul prezenţei şi lucrării lui Dumnezeu Cel în Treime[11]. După Sfântul Simeon al Tesalonicului, sfinţirea bisericii înseamnă sălăşluirea lui Dumnezeu Cel în Treime[12] în ea şi, de aceea, credinciosul are conştiinţa prezenţei şi lucrării lui Dumnezeu în ea , a faptului că numai aici, în slujbele săvârşite în ea de preot îl poate întâlni sacramental pe Hristos Cel înviat şi înălţat[13].

Adunarea liturgică în biserică este răspunsul comun pe care credincioşii îl dau la chemarea lui Dumnezeu de a forma poporul Său (1 Ptr 2,10), de a rămâne în comuniune cu El. Această comuniune nu este o simplă asociaţie voluntară sau o întrunire socială cu caracter public, fie ea şi religioasă. Ea este totdeauna o slujire, atât a preoţilor care în virtutea Tainei hirotoniei au puterea de a actualiza istoria mântuirii (cf. 1 Co 4,1), cât şi a credincioşilor care-şi prezintă vieţile lor ca *„jertfe duhovniceşti, plăcute lui Dumnezeu prin Iisus Hristos"* (1 Ptr 2, 5), ca dar de mulţumire pentru jertfa

---

[10] Idem, *Curs de Teologie şi practică misionară ortodoxă,* p. 85.

[11] Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă,* Craiova, 1986, pp. 27-32.

[12] Simeon al Tesalonicului, *Tratat asupra tuturor dogmelor credinţei noastre ortodoxe,* Bucureşti, 1865; D. Stăniloae, *op. cit.,* p. 34.

[13] Pr. prof. dr. Ioan Ică, *Modurile prezenţei personale a lui Iisus Hristos şi a împărtăşirii de El în Sfânta Liturghie şi spiritualitatea ortodoxă,* în „Persoană şi comuniune. Prinos de cinstire Preotului Profesor Academician Dumitru Stăniloae", Sibiu, 1993, p. 340.

lui Hristos şi pentru toate binefacerile lui Dumnezeu. În acest sens comunitatea umană se manifestă ca Biserică prin adunarea în jurul unui altar sfinţit: *„Noi avem un altar"* (Evr 13, 10), *„iar eu, întru mulţimea milei Tale, voi intra în casa Ta ca să mă închin la altarul Tău, întru frica Ta"(Ps 5,* 7). *„Intra-vom în locaşul Lui, să ne închinăm la locul unde au stătut picioarele Lui. Scoală-Te, Doamne, vino la locul Tău de odihnă* (Ps 131, 7-8). Pentru Apostolul Pavel, Biserica este *„casa lui Dumnezeu"* (cf. 1 Tim 3,4-5,12, 15) în sensul de comunitate văzută a credincioşilor botezaţi, prezenţi în locaşul sfinţit[14]. Aşadar, între biserica în sens de locaş de închinare şi cea în sens de comuniune a celor ce cred în Hristos, există o legătură indisolubilă, ambele sensuri implică prezenţa şi lucrarea lui Hristos[15].

În locaşul bisericesc, Dumnezeu, Cel ce Se odihneşte întru sfinţii Săi, este prezent prin harul Său şi în sfinţii reprezentaţi pe icoanele de aici, prin acesta sfinţii sunt prezenţi în mod real în locaşul liturgic iar credincioşii participă astfel la comuniunea sfinţilor, care este o comuniune liturgică. Forma locaşului de cult fiind cruciformă, în tradiţia răsăriteană, şi orientată fiind de la Apus la Răsărit, arată că Biserica reprezintă *«calea»* spre cele ce sunt înainte şi în viitor sau locul învierii, locul de trecere *„din moarte la viaţă şi de pe pământ la cer".* Biserica are misiunea de a atrage pe credincioşi în sfera de lucrare a harului, de a-i transfigura prin acesta şi a-i antrena în această trecere[16].

Orientarea comunităţii - slujitori şi credincioşi - către „tronul sau scaunul cel de sus", simbolul Tatălui *„Cel ce şade"* (Ap 4,3), corespunde cu atragerea umanităţii de către Fiul, ca arhiereu şi mijlocitor spre şi în sânul Sfintei Treimi. Fiul este Calea (In 14,6) de întoarcere la Tatăl. Credinciosul revine şi este adus la Tatăl de către Păstorul cel Bun (In 10, 11).

În această „trecere din moarte la viaţă" comunitatea liturgică văzută este înconjurată şi susţinută de „comuniunea sfinţilor". Căci liturghia este cultul întregii Biserici văzute şi nevăzute. Faptul acesta este exprimat în rugăciunea preotului de la ieşirea cu Sfânta Evanghelie:*„Stăpâne Doamne, Dumnezeul nostru, Cel ce ai aşezat în ceruri cetele şi oştile îngerilor şi ale arhanghelilor spre slujba slavei Tale, fă ca împreună cu intrarea noastră să fie şi intrarea sfinţilor îngeri care slujesc împreună cu noi şi împreună slăvesc bunătatea Ta ".* In aceasta ambianţă credincioşii trebuie să se simtă ca acasă, în casa Părintelui ceresc.

Hristos Cel Înviat şi înălţat este prezent şi lucrător prin energiile Duhului Sfânt în Biserică mai ales în cult. El este prezent şi lucrător aici în

[14] Pr. prof. dr. Ion Bria, *Credinţa pe care o mărturisim,* p. 209.
[15] A se vedea mai pe larg: Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Biserica în sens de locaş de închinare şi largă comuniune în Hristos,* în: „Ortodoxia", XXXIV, nr. 3, pp. 336-346.
[16] Pr. prof. dr. Ion Bria, *op. cit.*, pp. 209-214.

diferite moduri: în cuvântul Sfintei Scripturi citit de preot sau citit în biserică, în cuvântul de propovăduire a preotului, în rugăciunile şi cântările credincioşilor, în dialogul dintre preot şi credincioşi, iar în mod special, în Sfânta Liturghie, El este prezent în jertfa euharistică; la acestea se mai adaugă prezenţa lui Hristos în celelalte Taine, având o lucrare specifică Tainei respective, în ierurgii şi alte slujbe bisericeşti, în rugăciunile şi binecuvântările preotului. Prin toate aceste moduri de prezenţă şi lucrare a lui Hristos credincioşii se împărtăşesc de o lucrare a Lui[17].

Prezenţa şi lucrarea lui Hristos în membrii Bisericii, prin cult, este o prezenţă şi lucrare personală, pnevmatică, eclesială şi liturgic-sacramentală. Întrucât în Sfânta Liturghie săvârşită în Biserică are loc Taina prefacerii pâinii şi a vinului în însuşi Trupul şi Sângele lui Hristos cel întrupat, răstignit şi înviat şi prin aceasta însăşi prezenţa Sa reală, substanţială, personală şi pnevmatică, în Sfânta Liturghie se petrece însăşi Taina întâlnirii şi unirii noastre cu Hristos şi întreolaltă. Iisus Hristos Însuşi, în Persoană, vine la întâlnirea cu noi, iar noi Îl întâlnim şi Îl simţim ca un Tu ce ne cheamă şi ne solicită la comuniune şi Care ni se dăruieşte prin întreaga ambianţă a Bisericii, prin icoane, prin cuvântul Său şi rugăciunile preotului însoţite de cele ale credincioşilor, iar în final prin împărtăşirea cu însuşi Trupul şi Sângele Său. Credincioşii răspund chemării Sale la comuniune prin participarea lor activă la aducerea ofrandei sau jertfei euharistice prin preotul săvârşitor, ca jertfa de laudă, de mulţumire şi cerere, pentru toate darurile ştiute şi neştiute, arătate şi nearătate, câte ni s-au făcut şi ni se fac în continuare[18].

Întreaga comunitate participă la săvârşirea Sfintei Liturghii, la aducerea de către toţi şi pentru toţi membrii Bisericii. Biserica întreagă îşi exprimă în şi prin Liturghie slujirea ei sacerdotală, slujire pe care o exercită într-un mod unic prin preoţia sacramentală. Se poate spune, aşadar, că într-un sens foarte profund, natura de comunitate a Bisericii se realizează şi se menţine prin slujirea sacerdotală, de aceea acolo unde instituţia preoţiei dispare, profilul ei eclesial se şterge[19].

Prin rugăciunile pentru toţi, prin stimularea dată tuturor de a-şi uni rugăciunile lor cu ale lui, prin aducerea ofrandei sau jertfei euharistice, prin Hristos, în numele tuturor şi pentru toţi credincioşii: preotul adânceşte rolul său de factor unificator între credincioşi. Ei se simt toţi rugându-se în jurul preotului şi împreună cu el, în faţa aceluiaşi Dumnezeu Care-i ascultă şi Se bucură de unitatea lor. Aceasta pune în relief rolul unificator al Liturghiei în

[17] A se vedea mai pe larg: Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă,* pp. 81-106.
[18] Pr. prof. dr. Ioan Ică, *op. cit.,* pp. 335-356.
[19] Pr. prof. Ion Bria, *Biserica şi Liturghia,* p. 484.

parohie, rol pe care aceasta nu l-ar putea împlini dacă n-ar fi o unificare a rugăciunii tuturor în jurul preotului comun care cunoaşte păcatele, necazurile şi aspiraţiile tuturor şi se roagă pentru ele, atrăgând pe fiecare să-şi unească rugăciunile pentru iertarea păcatelor sale, pentru ajutorul de trebuinţă şi pentru mântuirea tuturor. Hristos Cel Unul îi ţine pe toţi credincioşii uniţi în Sine ca într-un trup duhovnicesc prin preoţii săi, uniţi în aceeaşi credinţă şi slujire a Lui[20].

Ca loc al întâlnirii noastre cu Hristos, întreaga Liturghie, de la început până la sfârşit, de la proscomidie până la împărtăşirea credincioşilor cu Trupul şi Sângele Domnului, ca şi prin întreaga ambianţă în care se desfăşoară ea în Biserică, este o epifanie sau o arătare treptată a prezenţei şi lucrării Lui ca tot atâtea căi de întâlnire şi comuniune cu noi, toate conducând în final pe credincioşi spre împărtăşirea şi comuniunea deplină euharistic-sacramentală cu El. Prin această prezenţă şi lucrare a lui Hristos se inaugurează o relaţie personală sau o treaptă nouă a relaţiei personale a lui Hristos cu fiecare persoană, deşi aceasta are loc în cadrul comunităţii, într-o legătură sau comuniune a fiecărei persoane cu celelalte. „Prin actul împărtăşirii credincioşilor se încheie Euharistia ca jertfă şi ca Taină, căci abia acum se înfăptuieşte scopul ei de jertfa adusă Tatălui dar şi pentru sfinţirea credincioşilor; abia acum se rosteşte numele fiecărui credincios ca la toate Tainele"[21].

În concluzie, prin participarea la cultul public al Bisericii şi în special la Sfânta Liturghie, credincioşii învaţă credinţa cea adevărată, o mărturisesc, o trăiesc şi o păstrează. Ei exprimă aceasta la sfârşitul Liturghiei cântând sau rostind: *„Am văzut Lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc; am aflat credinţa cea adevărată, nedespărţitei Sfintei Treimi închinându-ne, că Aceasta ne-a mântuit pe noi. "* Ei reuşesc să înţeleagă rostul grijilor şi necazurilor zilnice şi al vieţii în general şi să le dea sensul voit de Dumnezeu. învaţă şi primesc puterea să se opună răului, păcatului şi urii. Liturghia are darul de a împăca pe oameni, de a potoli patimile dintre ei, de a întări sentimentul virtuţii şi al solidarităţii. Ei învaţă să împlinească voia lui Dumnezeu, se împacă cu Dumnezeu şi întreolaltă şi sporesc în iubire faţă de Dumnezeu şi unii faţă de alţii[22]. De aceea spre sfârşitul Liturghiei cer lui Dumnezeu: *„şi ne învredniceşte pe noi, Stăpâne, cu îndrăznire, fără de osândă ca pe Tine, Dumnezeul cel ceresc să cutezăm a. Te chema Tată şi să. zicem ",* după care rostesc toţi împreună rugăciunea

[20] Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Preotul, factor de unitate în parohie şi în Biserică,* în: „Îndrumător bisericesc", Ep. Buzăului, 1987, pp. 49-51.
[21] Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1978, voi. 3, p. 114.
[22] Pr. prof. Ene Branişte, *Parohia-cadrul normal de trăire a vieţii creştine,* în: „Îndrumări misionare", Coordonator Pr. prof. dr. Dumitru Radu, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1986, pp. 751-758.

„Tatăl nostru". Apoi, împărtăşindu-se cu însuşi Trupul şi Sângele Domnului se unesc în modul cel mai deplin cu Hristos şi întreolaltă[23].

Starea sufletească a credinciosului care se înapoiază acasă după participarea la cultul Bisericii într-o zi de sărbătoare este o stare de înălţare şi mulţumire; iar cel cu păcate grele este pătruns de căinţă şi se înapoiază mai îndreptat la casa sa; asemenea vameşului din parabolă (Lc 18, 14). Realizarea în Biserică a unei atmosfere de evlavie colectivă îl ajută pe fiecare să se ridice deasupra propriei staturi spirituale obişnuite şi să participe la momente de intensă trăire spirituală.

Comunitatea liturgică este astfel un mijloc de întărire a credinţei, şi în dreapta credinţă şi de progres spiritual pentru cei ce participă la ea, precum şi o mărturie vizibilă pentru convertirea altora. Prin spiritul său comunitar, cultul public al Bisericii este astfel şi un loc unde creştinii se pregătesc pentru misiune.

Pentru crearea atmosferei de rugăciune şi evlavie şi antrenarea credincioşilor în participarea mai intensă şi cu real folos duhovnicesc la viaţa liturgică a Bisericii se impun următoarele:

1. Preotul să aibă mereu conştiinţa sublimităţii cutremurătoare a misiunii sale, aceea că el este slujitorul văzut al preoţiei nevăzute a lui Hristos.

El este icoana lui Hristos în mijlocul comunităţii liturgice şi liturghiseşte în numele lui Hristos. Iisus Hristos Însuşi împlineşte prin preot lucrarea Sa simţitoare şi mântuitoare, făcând din el organ activ al Său. Aceasta înseamnă că Hristos Însuşi 1-a învestit prin Taina hirotoniei cu harul Său pentru a liturghisi, a învăţa şi păstori cu seriozitate şi răspundere pentru ca Hristos Însuşi să lucreze prin el. Dacă preotul nu se pune cu toată fiinţa sa la dispoziţia lui Hristos, nu numai că nu îndeplineşte aşa cum trebuie slujirea sa, dar şi împiedică în mare parte lucrarea sfinţitoare şi mântuitoare a lui Hristos[24].

De aceea preotul trebuie să săvârşească serviciile religioase cu regularitate, cu toată responsabilitatea şi cu pregătirea sufletească necesară. Slujba să fie trăită şi simţită de fiecare dată cu toată intensitatea până la transfigurare şi nu îndeplinită numai ca un ritual. Să fie săvârşită cu un duh misionar în care toate gesturile şi riturile să transmită cu adevărat ceea ce intenţionează. Dacă nu se realizează corespondenţa dintre rit şi realitatea

[23] Pentru explicarea Sfintei Liturghii a se vedea: Pr. prof. dr. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat,* Ed. 1BMB0R, Bucureşti, 1972, Ed. a II-a 1998; Pr. prof. dr. Ene Branişte, *Liturgica specială,* Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1978, Ed. a Ii-a, 2002; Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă,* Ed. Ep. Olteniei, Craiova, 1986.

[24] Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* voi. 3, p. 149.

spirituală pe care acesta vrea s-o transmită, se cade într-un formalism cultic, care împiedică efectul sau lucrarea duhovnicească, personală a actelor liturgice.

Rugăciunea, cântarea să fie clare, adecvate conţinutului, expresive, însoţite de smerenie şi evlavie, pentru a transpune comunitatea în stare de rugăciune şi a contribui la crearea atmosferei de evlavie colectivă. Predica să fie pregătită şi rostită cu duh apostolic.

2. Promovarea participării active a tuturor credincioşilor la cult şi în special la Sfânta Liturghie prin aducerea darurilor, rostirea unor rugăciuni şi a Crezului şi prin cântarea în comun.

Prin rostirea Crezului în comun se face mărturisirea credinţei comune şi însuşirea personală de către fiecare credincios a acestei credinţe într-un context public. Crezul evidenţiază unitatea de credinţă a comunităţii care prezintă ofranda şi aşteaptă revelarea tainei unităţii treimice pentru a se împărtăşi de comuniunea ei iubitoare. Pentru aceasta este necesară iubirea între toţi membrii comunităţii ca să poată mărturisi *„ca într-un gând"* credinţa comună aşa cum solicită îndemnul preotului: *„să ne iubim unii pe alţii, ca într-un gând să mărturisim ",* iar comunitatea răspunde: *„Pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh, Treimea cea de o fiinţă şi nedespărţită".* „Sărutarea păcii", care precede rostirea Crezului, nu este altceva decât gestul care aminteşte de porunca evanghelică: *„Deci, dacă-ţi vei aduce darul la altar şi acolo îţi vei aminti că fratele tău are ceva împotrivă-ţi, lasă-ţi darul acolo, înaintea altarului, mergi mai întâi şi te împacă cu fratele tău şi numai după aceea întoarce-te şi adu-ţi darul"* (Mt 5, 23-24)[25]. Rostirea în comun a Crezului sau a rugăciunii scoate pe credincios dintr-o anumită pasivitate în care se găseşte, chiar şi atunci când urmăreşte cu atenţie desfăşurarea cultului, şi-l angajează cu toată fiinţa în trăirea conţinutului teologic şi duhovnicesc, atât al îndemnului care premerge rostirea, cât şi al Crezului, respectiv al rugăciunii rostite.

În ceea ce priveşte cântarea în comun în Biserică, pe lângă Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie, temeiul cel mai puternic pentru aceasta ni-1 oferă cultul însuşi şi îndeosebi Sfânta Liturghia, atât prin conţinutul ei cât şi prin indicaţiile sale tipiconale. Liturghia, prin esenţa şi menirea ei are un caracter comunitar. „Ea este o acţiune sfântă care trebuie să angajeze viaţa spirituală a comunităţii întregi. Participarea activă, conlucrarea credincioşilor este absolut necesară, Sfânta Jertfă aducându-se în numele lor şi pentru ei. De aceea, atitudinea pasivă, de simpli spectatori, a credincioşilor în biserică este o abatere nu numai de la ceea ce ne arată

[25] Pr. prof. dr. Ion Bria, *Curs de Teologie şi practică misionară ortodoxă,* p. 87.

Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie, dar contravine conţinutului menirii Liturghiei înseşi"[26]. Că la desfăşurarea Sfintei Liturghii trebuie să ia parte activ prin rugăciuni şi cântare toţi cei prezenţi, rezultă limpede în primul rând din formulele de dialog şi răspunsuri între slujitori şi credincioşi, din forma, totdeauna plurală, a îndemnurilor la rugăciune din ectenii, precum şi din unele rugăciuni rostite de preot în taină în altar sau din ectenia întreită în care preotul se roagă „pentru cei ce se ostenesc şi cântă", aici nefiind vorba numai de cântăreţi, ci şi de toţi credincioşii din Biserică. „Cultivarea muzicii sub forma cântării în comun în biserică, trezeşte şi întreţine conştiinţa de comunitate, imprimă frumuseţe şi putere de atracţie cultului, creează o atmosferă de evlavie colectivă şi face ineficient prozelitismul sectar, într-un cuvânt dă viaţă cultului"[27].

3. Promovarea înţelegerii corecte de către preoţi şi credincioşi a misterului liturgic în toate aspectele şi laturile lui, prin studii, predici şi cateheze, precum şi antrenarea credincioşilor în trăirea efectivă a acestuia prin revenirea la practica veche a rostirii de către preot cu voce tare a rugăciunilor euharistice de la Sfânta Liturghie, aşa cum s-a sugerat de mai bine de cinci decenii în teologia liturgică românească[28] şi apoi în teologia liturgică ortodoxă în general[29].

Studiile, predica şi cateheza constituie baza teoretică indispensabilă pentru înţelegerea misterului liturgic. Dar nici un cuvânt de învăţătură nu poate suplini lucrarea pe care o au rugăciunile euharistice în sufletele credincioşilor, rugăciuni prin care se recapitulează şi actualizează de fapt istoria mântuirii.

Faptul că credincioşii nu aud rugăciunile euharistice rostite de preot la care trebuie să răspundă «amin», apare ca o piedică în înţelegerea şi trăirea misterului liturgic. „Cum ar putea obştea credincioşilor să participe la taina mântuirii cu deplină înţelegere şi cu sentimente sincere, să-şi dea seama că reprezintă o preoţie împărătească aducând ofrande duhovniceşti, dacă nu aude decât părţi ale rugăciunilor ori sfârşitul frazelor fără să le cunoască înţelesul în ansamblul lui. Cum acestea se întâmplă cel mai adesea, credincioşii prezenţi nu pot urmări slujba decât cât le îngăduie dispoziţia lor personală spre rugăciune şi astfel rămân mai mult sau mai

---

[26] Pr. prof. Ene Branişte, *Prezenţa activă a credincioşilor la slujbele Bisericii şi dreapta vieţuire creştină după poruncile Bisericii,* în „îndrumări misionare", p. 650.
[27] *Ibidem,* p. 651.
[28] Idem, *Participarea la Liturghie şi metodele pentru realizarea ei,* în „Studii Teologice", I, 1949, , nr. 7-8, pp. 576-581, *Participarea la Liturghie,* Ed. România creştină, 1999.
[29] Alexandru Schmemann, *Euharistia-Taina împărăţiei* (1984), trad. de Pr. Boris Răduleanu, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1992; Pr. prof. dr. Ioan Ică, „Modurile prezenţei personale ale lui Iisus Hristos şi ale comuniunii cu El în Sfânta Liturghie şi spiritualitatea ortodoxă", pp. 356-357.

puţin distraşi. Aşa se face că participanţii la slujbă au tendinţa să nu mai reţină decât partea exterioară, latura estetică a Liturghiei şi ajung doar să admire splendoarea serviciului religios şi frumuseţea cântării"[30].

Aşa cum s-a arătat mai sus, Hristos este prezent şi lucrător prin toate acestea, iar credincioşii se împărtăşesc de o lucrare corespunzătoare a Lui. Hristos Însuşi este săvârşitorul Liturghiei, El fiind prezent şi lucrător în ea în diferite moduri şi grade, toate acestea sunt complementare şi absolut necesare, „căci ele se presupun unele pe altele şi sunt alternative. Ele privesc fiecare un aspect sau altul al dinamicii sau procesului întâlnirii noastre personale cu Hristos şi presupun credinţa în prezenţa în Duh al lui Hristos cel înviat"[31]. Hristos însuşi Se oferă în stare de jertfă spre comuniunea cu noi, aşa cum rosteşte preotul în rugăciunea dinaintea heruvicului*: „că Tu eşti Cel ce aduci şi Cel ce Te aduci, Cel ce primeşti şi Cel ce Te împărţi, Hristoase, Dumnezeul nostru",* dar El lucrează prin intermediul preotului sau episcopului. Întocmai precum Hristos a săvârşit Euharistia la Cina cea de Taină, a mulţumit, a binecuvântat, a frânt şi a dat ucenicilor, la fel în Liturghie preotul împlineşte mereu această sfântă Taina în numele lui Hristos, dar o face ca o voce a tuturor credincioşilor şi împreună cu ei. „Credincioşii din Biserică nu sunt spectatori pasivi, ci co-slujitori ai preotului sau episcopului care oficiază şi ei trebuie să fie în stare să urmărească desfăşurarea Liturghiei şi să participe la rugăciunile ei. Doar în acest fel Liturghia poate fi o liturghie adevărată", un cult comunitar, un cult al întregii comunităţi liturgice întrunite pentru săvârşirea Euharistiei şi comunitatea atrasă în participarea cu adevărat activă la ea[32].

Pe lângă aceasta, faptul că credincioşii aud rugăciunile euharistice şi înţeleg Taina care se săvârşeşte prin preot sau episcop, la care ei participă, îi sensibilizează şi deşteaptă în ei dorinţa de a se împărtăşi cu responsabilitate şi cu vrednicie cu Sfintele Taine şi contribuie la pregătirea mai intensă a celor ce şi-au mărturisit păcatele în Taina spovedaniei şi au primit dezlegarea, dorind acum să primească Sfânta împărtăşanie.

4. Trebuie să se aibă mereu în vedere că împărtăşirea credincioşilor la Sfânta Liturghie ţine de însăşi fiinţa Tainei euharistice.

Deoarece prin actul împărtăşirii credincioşilor se încheie Euharistia ca taină şi jertfă, căci abia acum se înfăptuieşte sensul ei de jertfă adusă lui Dumnezeu şi pentru sfinţirea credincioşilor, împărtăşirea euharistică

[30] Pr. Prof. Dr. Valer Bel, *op. cit.*, p.97, Mitropolit dr. Nicolae Corneanu, *Disponibilităţi nu îndeajuns folosite,* în „Mitropolia Banatului", XXXV, 1985, pp. 65-66.
[31] Pr. prof. dr. Ioan Ică, *op. cit.*, p. 341.
[32] Arhiepiscop Pavel al Kareliei, *Credinţa pe care o mărturisim,* în: „Contacts", XXXV, 1983, nr. 124, pp. 323-324.

sacramentală este scopul final al Liturghiei credincioşilor. Acest scop este anunţat chiar în rugăciunea a doua pentru cei credincioşi pe care preotul o rosteşte în taină: *„dă lor să-Ţi slujească totdeauna cu frică şi cu dragoste şi întru nevinovăţie şi fără osândă să se împărtăşească cu Sfintele Tale Taine şi să se învrednicească de cerească Ta împărăţie ".* In acelaşi scop se roagă preotul imediat după prefacerea sfintelor daruri,, *ca să fie celor ce se vor împărtăşi, spre trezirea sufletului, spre iertarea păcatelor, spre împărtăşirea cu Sfântul Tău Duh, spre plinirea împărăţiei cerurilor, spre îndrăznirea cea către Tine, iar nu spre judecată sau spre osândă",* după sfârşitul anaforalei: *„învredniceşte-ne să ne împărtăşim cu cuget curat, cu cereştile şi înfricoşătoarele Tale Taine ale acestei sfinte şi duhovniceşti mese, spre lăsarea păcatelor, spre iertarea greşelilor, spre împărtăşirea cu Sfântul Duh, spre moştenirea împărăţiei cerurilor, spre îndrăznirea cea către Tine iar nu spre judecată, sau spre osândă";* înainte de frângerea Sfântului Agneţ: *„Şi ne învredniceşte, prin mâna Ta cea puternică, a ni se da nouă preacuratul Tău Trup şi scumpul Tău sânge şi prin noi la tot poporul"*, iar în final adresează tuturor celor prezenţi la Sfânta Liturghie chemarea: *„Cu frică de Dumnezeu, cu credinţă şi cu dragoste să vă apropiaţi".*

De aceea, preoţii au datoria să apropie pe credincioşi de potir, explicându-le mereu importanţa deosebită pe care o are în viaţa creştină împărtăşirea cu «vrednicie», cu pregătirea necesară şi cu conştiinţa curată cu Sfintele Taine.

Există o atitudine spirituală unică în care credinciosul se poate apropia de potir, după ce în prealabil, împăcându-se cu semenii (Mt 5, 23-24), şi-a mărturisit păcatele şi a primit dezlegarea prin preotul duhovnic. Apostolul Pavel avertizează pe corinteni, şi prin aceasta pe creştinii dintotdeauna: *„oricine va mânca pâinea sau va bea paharul Domnului cu nevrednicie vinovat va fi faţă de Trupul şi de Sângele Domnului. Să se cerceteze dar omul pe sine şi aşa să mănânce din Pâine şi să bea din Pahar. Căci cel ce mănâncă şi bea cu nevrednicie, osândă îşi mănâncă şi bea, nesocotind Trupul Domnului* (1 Co 11,27-29). Cu alte cuvinte, împărtăşirea cu Sfintele Taine are eficienţa duhovnicească scontată numai dacă se face cu deplină responsabilitate şi cu «vrednicie», cu pregătirea sufletească necesară.

În acelaşi timp, trebuie să se menţină mereu conştiinţa trează că Hristos Se oferă tuturor spre împărtăşire, iar atitudinea de a sta departe nu numai că nu este în concordanţă cu săvârşirea Tainei euharistice, dar ea constituie şi un răspuns negativ, sau neputinţa celui nepregătit de a răspunde lui Hristos Cel ce Se oferă şi ne cheamă: *„Iată, Eu stau la uşă şi bat; de-Mi va auzi cineva glasul şi va deschide uşa, voi intra la el şi voi cina cu el şi el*

cu Mine" (Ap 3, 20). Cel nepregătit să aibă în felul acesta conştiinţa că trebuie să-şi sporească lupta duhovnicească pentru a se putea împărtăşi cu Sfintele Taine şi să intre în comuniunea deplină cu Hristos Cel prezent în Sfânta Liturghie.

«Răsplată» a luptei duhovniceşti, încununare a eforturilor ascetice prealabile şi a pregătirii necesare, împărtăşirea euharistic-sacramentală constituie şi un ajutor şi o întărire pe care o dă Hristos Însuşi celor ce se împărtăşesc cu «vrednicie» spre sporirea în virtuţi şi în comuniunea cu El în continuare. Faptul acesta este subliniat cu insistenţă şi în rugăciunile din *Rânduiala Sfintei împărtăşiri* astfel: *„Învaţă-mă să săvârşesc sfinţenia în frica Ta, ca, în curată mărturisire a cugetului meu primind părticica Sfintelor Tale Taine, să mă unesc cu Sfântul Tău Trup şi Sânge, şi să Te am pe Tine locuind şi petrecând în mine împreună cu Tatăl şi cu Sfântul Duh, spre paza de toată lucrarea diavolească, spre îndepărtarea şi mutarea răului şi vicleanului meu obicei, spre omorârea patimilor, spre plinirea poruncilor Tale, spre adăugirea dumnezeiescului Tău har ...ca nu cumva rămânând departe prea multă vreme de împărtăşirea Ta, să fiu prins de lupul cel înţelegător ... şi-mi fii mie ajutător şi folositor, îndreptând în pace viaţa mea şi învrednicindu-mă a sta de-a dreapta Ta, cu sfinţii Tăi",* sau: *„şi să-mi fie mie Sfintele Tale Taine spre tămăduire şi curăţire, spre luminare şi pază, spre mântuirea şi sfinţirea sufletului şi a trupului; spre izgonirea a toată nălucirea, a faptei celei rele şi a lucrării diavoleşti care se lucrează cu gândul în mădularele mele; spre îndrăznirea şi dragostea cea către Tine, spre îndreptarea şi întărirea vieţii, spre înmulţirea faptei celei bune şi desăvârşirii, spre plinirea poruncilor şi spre împărtăşirea cu Sfântul Duh, ca merinde pentru viaţa de veci".* Care credincios apropiindu-se „*cu frică de Dumnezeu, cu credinţă şi cu dragoste "* de sfântul potir, deci cu toată pregătirea necesară şi împărtăşindu-se astfel cu «vrednicie» cu Sfintele Taine, nu se simte împăcat şi întărit în hotărârea de a se opune păcatului şi de a nu mai cădea în păcatele săvârşite, cel puţin în ceea ce priveşte păcatele mari?

„Liturghia oferă totul pentru sfinţirea vieţii spirituale; de aceea credinciosul nu trebuie lăsat să caute un «substitut» pentru trupul lui Hristos. În plus, nu trebuie să se uite faptul că pentru mulţi credincioşi actul împărtăşirii constituie unicul criteriu şi suprema confirmare a apartenenţei lor la comunitatea ortodoxă. Fără Împărtăşanie credincioşii n-au cum să-şi exprime identitatea lor ortodoxă şi cum să-şi dovedească apartenenţa lor la o parohie ortodoxă"[28].

Fără o participare activă la viaţa liturgică a Bisericii care culminează în împărtăşirea cu vrednicie şi cu conştiinţa curată cu Sfintele Taine,

credinciosul poate fi uşor „prins de lupul cel înţelegător" şi atras în diferite grupări sectare prin prozelitismul insistent al acestora.

5. Biserica a învăţat totdeauna necesitatea pocăinţei şi a primirii Tainei mărturisirii pentru toţi cei ce au păcătuit după Taina botezului.

Taina pocăinţei sau a spovedaniei a fost instituită de Hristos Însuşi, prin faptul ca El Însuşi a săvârşit-o acordând Cel dintâi iertarea păcatelor unor persoane şi prin faptul că a dat Apostolilor şi urmaşilor lor, episcopilor şi preoţilor, puterea de a ierta şi dezlega păcatele oamenilor în numele Său. Mântuitorul Iisus Hristos a săvârşit această Taină, iertând păcatele celor care, mărturisind credinţa în El, cereau ajutorul Lui şi îşi mărturiseau implicit păcatele lor, acceptând îndemnul Lui de a nu mai păcătui; a săvârşit-o deci printr-o relaţie personală directă cu cel bolnav şi păcătos (cf. Mt 9, 21,28-29; 20, 34; Mc 7, 32-35; 8, 23-25; Lc 5, 13; 8, 44-47; In 9, 6-7). A promis această putere Apostolilor Săi şi urmaşilor acestora adresându-li-se mai întâi prin Petru, folosind numele acestuia (Petru-piatră) spre a arăta soliditatea temeliilor apostolice (Mt 16, 16-19), şi apoi tuturor, în grup, spunând: *„Adevăr vă grăiesc: oricâte veţi lega pe pământ vor fi legate şi în cer, şi oricâte veţi dezlega pe pământ vor fi dezlegate şi în cer* "(Mt 18, 18). Puterea aceasta de a ierta păcatele le-o dă apoi Hristos Cel înviat comunicându-le pe Duhul Său cel Sfânt: *„Aşa cum Tatăl M-a trimis pe Mine, tot astfel vă trimit şi Eu pe voi. Şi zicând acestea a suflat asupra lor şi le-a zis: Luaţi Duh Sfânt!, cărora le veţi ierta păcatele li se vor ierta; cărora le veţi tine ţinute vor fi "* (In 20, 21-23). „Acesta este momentul şi acestea sunt cuvintele prin care Hristos a instituit deodată şi Taina preoţiei şi Taina spovedaniei, arătând-o pe aceasta din urmă ca aparţinând, privind săvârşirea, celor care au fost investiţi cu puterea Duhului Sfânt de către Hristos Însuşi"[33]. Dar după făgăduinţa Mântuitorului Hristos (Mt 28, 20; In 14, 16), El însuşi este Acela care iartă prin episcop sau preot, păcatele celui care vine şi se mărturiseşte la duhovnic. Căci aşa cum arată şi Sfântul Ioan Gură de Aur: „Dumnezeu întăreşte sus în ceruri cele făcute de preoţi jos pe pământ; stăpânul întăreşte hotărârea dată de robi."[34]

Pocăinţa singură nu este suficientă, ea trebuie să fie urmată de mărturisirea personală şi de dezlegarea păcatelor de către preotul duhovnic. Aşa cum nu există împărtăşire anonimă, numele celui ce se cuminecă fiind rostit de preot, tot aşa nu există dezlegare generală, anonimă. Fiecare creştin se prezintă personal înaintea lui Dumnezeu cu păcatele sale pentru a primi iertarea de la Dumnezeu prin preotul duhovnic. Primind puterea de a lega şi

[33] Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Îndrumări misionare,* Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1986, p. 549.
[34] *Tratatul despre preoţie,* trad. Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1987, p. 59.

dezlega păcatele oamenilor, Sfinţii Apostoli înşişi şi cei instituiţi de ei, prin Taina hirotoniei, episcopii şi preoţii Bisericii, au săvârşit Taina spovedaniei tuturor celor care veneau la ei pentru a primi iertarea păcatelor din partea lui Dumnezeu şi a primi Sfânta Împărtăşanie. Sfântul Apostol Pavel acordă iertare în Efes celor care, rătăcindu-se în credinţă şi-au mărturisit păcatele săvârşite (FA 19, 18), cere corintenilor să dea afară din Biserică pe incestuos (1 Co 5, 5), iar după ce acesta s-a îndreptat, îl iartă, cerând aceloraşi corinteni să-l reprimească în comunitatea creştină, întărind în el dragostea (2 Co 2, 6-8). Cazul soţilor Anania şi Safira din comunitatea creştină primară, dovedeşte, prin abaterea acestora, regula mărturisirii păcatelor în faţa Apostolilor (FA 5,1-4). Despre practicarea acestei Taine încă de la începutul Bisericii, cu toate cele trei componente ale ei (căinţa pentru păcate, mărturisirea lor în faţa preotului şi iertarea acordată lui Hristos prin preot), Sfânta Tradiţie ne oferă numeroase mărturii începând cu părinţii apostolici. *Epistola lui Barnaba* cere bunului creştin: „Să-ţi mărturiseşti păcatele"[35], iar Sfântul Clement Romanul arată că „este mai bine omului să-şi mărturisească păcatele decât să-şi învârtoşeze inima"[36], făcând în acelaşi timp menţiune şi despre rolul preotului în primirea mărturisirii păcatelor şi în impunerea unei penitenţe. Din faptul că cei doi părinţi se adresează la persoana a doua singular rezultă că ei se referă la mărturisirea individuală a păcătoşilor şi nu la una colectivă[37].

Prin Taina mărturisirii, Dumnezeu iartă păcatele celui ce le mărturiseşte cu căinţă şi hotărâre de îndreptare, deschizându-se astfel lucrării harului şi făcându-se şi el părtaş la aceasta, se reface comuniunea acestuia cu Dumnezeu, cu Biserica şi cu semenii şi se pregăteşte pentru comuniunea deplină prin împărtăşirea cu Trupul şi Sângele Domnului. Părintele Galeriu observă pe bună dreptate că „credinciosul devine şi el, prin mărturisirea în faţa preotului care i-o primeşte, un martor al lui Hristos, o mărturie a revelaţiei Lui". Căci Taina mărturisirii este o confruntare profundă cu păcatul care, propriu-zis este unicul obstacol în calea zidirii noastre după chipul lui Hristos.

Păcatul - a-martia (cf. 1 In 3,4) - este separarea de mărturie, de a fi martor al lui Hristos, iar mărturisirea acestuia în faţa lui Hristos devine şi o mărturisire a lui Hristos în lume[38].

---

[35] *Scrierile Părinţilor Apostolici,* PSB, l, trad. de . Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1979, p. 136.

[36] *Epistola către Corinteni,* LI, 3, PSB, 1, p. 72.

[37] Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Mărturisirea păcatelor şi pocăinţa în trecutul Bisericii,* în: „Biserica Ortodoxă Română", LXXIII,1955, nr. 3-4, pp. 218-250.

[38] Pr. prof. dr. Constantin Galeriu, *Taina Mărturisirii,* în: „Ortodoxia", XXX, 1979, nr. 3-4, p. 486.

Dar Taina mărturisirii are un rol decisiv nu numai în împăcarea penitentului cu Dumnezeu şi cu semenii şi în pregătirea acestuia pentru împărtăşire, ci ea constituie şi cel mai bun prilej de pastoraţie individuală. Căci, în sensul cel mai profund, conducerea spirituală individuală are loc în atmosfera de har şi în condiţiile psihologice specifice din Taina mărturisirii. În nici o altă împrejurare nu sunt mai accesibile preotului resorturile adânci ale vieţii sufleteşti a credinciosului[39]. Intimitatea realizată între preot şi penitent în Taina mărturisirii nu este numai de ordin sufletesc, căci în ea intră o atmosferă de „neobişnuită seriozitate, de voinţă a penitentului de revenire la puritate şi a preotului de ajutorare reală a lui. Seriozitatea aceasta are la bază conştiinţa că în această relaţie este prezent în mod nevăzut, dar transparent şi simţit în mod tainic, Însuşi Hristos, Care le cere şi-i ajută în această intenţie a lor, Hristos în faţa Căruia amândoi se simt răspunzători, sau uniţi prin răspundere. Penitentul are încredere în preot tocmai pentru că se simte în el răspunderea faţă de Hristos pentru sufletul său, îl simte că-l ascultă în numele lui Hristos şi cu o putere reală de ajutorare ce-i vine din Hristos. Iar aceasta îl face să-şi deschidă sufletul şi să-şi destăinuie păcatele şi slăbiciunile cu toată sinceritatea, seriozitatea şi căinţa"[40]. Penitentul manifestă o încredere în preot ca în nici un alt om şi aşteaptă de la el sfat, ajutor şi dezlegare. De aceea preotul trebuie să urmărească cu atenţie mărturisirea, să pătrundă real în sufletul celui ce şi-l deschide ca să poată da un sfat şi un ajutor potrivit cu slăbiciunile destăinuite.

În scaunul mărturisirii, preotul se şterge cu totul în faţa lui Hristos, punând în faţa conştiinţei penitentului pe Hristos, ca for suprem în faţa căruia nu se simte umilit nici un om, for care este în acelaşi timp persoana cea mai înţelegătoare şi iertătoare, El, Care S-a rugat şi pentru iertarea celor ce L-au răstignit pe cruce[41]. De aceea, preotul nu este un judecător care condamnă şi pedepseşte, ci unul care stimulează căinţa pentru păcate, hotărârea de îndreptare şi antrenează pe credincioşi în dragostea vie faţă de Dumnezeu şi de semeni. Taina mărturisirii, ca şi epitimiile, are un caracter eminamente terapeutic. „Atragem atenţia aici - spune părintele C. Galeriu - că trebuie mutat accentul de la un fel de obsesie a păcatului la contemplarea binelui, a frumuseţii vieţii celei adevărate". „De aceea între epitimii este neapărat necesar un program pozitiv de viaţă duhovnicească. Şi un asemenea program e deja cuprins în Noul Testament, în viaţa primilor creştini. Aceştia, cum citim, «stăruiau în învăţătura Apostolilor, şi în comuniune, în frângerea pâinii şi în rugăciuni» (FA 2, 42). Se cuprinde în acest enunţ succint, programul necesar vieţii creştine, întrucât este vorba de

[39] Pr. prof. dr. Petre Vintilescu, *Spovedania şi duhovnicia,* Bucureşti, 1939, Alba-Iulia, 1996, p. 33.
[40] Pr. prof. pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* voi. 3,pp. 130-131.
[41] *Ibidem,* p. 132.

elementele esenţiale: rugăciune, citirea Sfintei Scripturi şi a altor cărţi de zidire, participarea la Sfânta Liturghie şi comuniunea iubirii frăţeşti". „Trebuie observat că astăzi, oprirea de la Sfânta Împărtăşanie pe un timp prea îndelungat, nu mai este o metodă pastorală foarte eficientă, mai ales atunci când credinciosul doreşte sincer aceasta şi dă dovada sinceră de căinţă, întoarcere, smerenie, regret de păcatele grave. Mântuitorul spune : *„Pe cel ce vine la Mine, nu-l voi scoate afară"* (In 6, 37)[42].

Disciplina bisericească a mărturisirii impune duhovnicului să se asigure prin întrebări mai întâi despre dreapta credinţă a penitentului în legătură cu adevărurile fundamentale cuprinse în Simbolul de Credinţă şi să-l conştientizeze pe acesta despre importanţa deosebită a Tainei mărturisirii şi a Sfintei Euharistii în viaţa creştinului. Aceasta mai ales în cazul celor care frecventează mai rar cultul Bisericii şi pe care preotul duhovnic nu-i cunoaşte sub aspectul vieţii lor spirituale. Aceste întrebări au un rol misionar deosebit, deoarece, cu această ocazie, se poate face o scurtă catehizare sumară a penitentului chiar în scaunul mărturisirii.

În scopul cultivării simţământului misionar al credincioşilor, se vor pune întrebări în legătură cu chemarea fiecărui creştin, chemare ce ţine în mod esenţial de starea creştinului, de a fi un mărturisitor prin cuvânt şi faptă a lui Hristos, după cuvintele Mântuitorului Care spune: *„Pe cel ce Mă va mărturisi pe Mine în faţa oamenilor, îl voi mărturisi şi. Eu în faţa Tatălui Meu Care este în ceruri; dar de cel ce se va lepăda de Mine în faţa oamenilor, de acela Mă voi lepăda şi Eu în faţa Tatălui Meu Care este în ceruri"* (Mt 10, 32-33).

Pr.asist.dr.Mircea Oros
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Cluj-Napoca

[42] Pr. prof. dr. Constantin Galeriu, *op. cit.*, p. 495.

Dimensiunea misionară a cultului în Sfânta Liturghie

Misiunea creştină este trimiterea Bisericii în lume în vederea universalizării Evangheliei şi a integrării oamenilor în împărăţia lui Dumnezeu, întemeiată prin lucrarea mântuitoare a lui Iisus Hristos, inaugurată ca anticipare a ei în Biserică prin coborârea Duhului Sfânt, împărăţie ce se va manifesta în plenitudinea ei la a doua venire a lui Hristos întru slavă.[1]

Misiunea creştină îşi are temeiul său adânc şi punctul de plecare în însăşi comuniunea veşnică a Sfintei Treimi, în mişcarea iubirii Tatălui către Fiul în Duhul Sfânt şi către întreaga lume. Astfel misiunea este <participare> la trimiterea Fiului (In. 20,21-23) şi a Duhului Sfânt (In. 14,26) în lume, Care revelează viaţa de comuniune a lui Dumnezeu pentru a face părtaşi la ea.

Trimiterea Fiului şi a Duhului Sfânt pentru mântuirea şi desăvârşirea lumii întregi se permanentizează în trimiterea Apostolilor (In. 20, 21-23; Mt. 28, 18-20) şi a Biserici) apostolice. De aceea, misiunea face parte din însuşi planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii. Ea se întemeiază în universalitatea mântuirii şi desăvârşirii în Hristos şi <participarea> la trimiterea lui Hristos în lume.

---

[1] Studiul de faţă a fost elaborat după volumul Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, 212 p. Legat de această temă pot fi consultate şi următoarele lucrări: Pr. prof. dr. Petre Vintilescu, *Funcţia eclesiologică şi comunitară* a Liturghiei, Bucureşti, 1937; *Liturghierul explicat*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1972, 1998; Pr. prof. dr. Ene Branişte, *Liturgica specială*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1978; *Partici-parea la Liturghie*, (1949), Ed. România creştină, Bucureşti, 1999; Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1978, vol. 3; *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, 1986; Pr. prof. dr. Ion Bria, *Curs de Teologie şi practică misionară ortodoxă*, Geneva, 1982; *Go Forth in Peace. A Pastoral and Missionary Guidbook*, WCC Publication, Geneva, 1982; *Biserica şi Liturghia*, în: "Ortodoxia", XXXIV, 1982, nr. 2, p. 481-491; *The Liturgy after the Liturgy*, în: "International Review of Mission, LXVII, 1978, nr. 265, p. 86-90; *Destinul Orto-doxiei*, Ed. IMBOR, Bucureşti, 1989; *Liturghia de după Liturghie. O tipologie a misiunii apostolice şi mărturiei creştine azi*, Ed. Athena, Bucureşti, 1996; Pr. prof. dr. Ioan Ică, *Modurile prezenţei personale a lui Hristos şi a împărtăşirii de El în Sfânta Liturghie şi spiritualitatea ortodoxă*, în: "Persoană şi Comuniune. Prinos de cinstire Preotului Profesor Academician Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1993, p. 335-358; Pr. lect. Nicolae Dura, *Propovăduirea cuvântului* şi *Sfintele Taine. Valoarea lor în lucrare de mântuire*. Teză de doctorat, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1998; Al. Schmemann, *Euharistia-Taina Împărăţiei,* (1984), trad. de Pr. Boris Răduleanu, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1992; Mitrop. Ioannis Ziziulas, *Fiinţa eclesială*, (1981) trad. de Caliopie Papacioc, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1996; *Creaţia ca Euharistie*, (1992), trad. de Caliopie Papacioc, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1999.

Vocaţia misionară a Bisericii ţine de caracterul ei apostolic. Biserica creştină este apostolică nu numai pentru că se prevalează de o origine apostolică, adică de continuitatea istorică din timpul Apostolilor până azi şi pentru că posedă instituţii şi slujiri apostolice, fără de care ea nu se poate identifica, ci şi pentru că are o trimitere misionară, aşa după cum Fiul a fost trimis de Tatăl iar Apostolii de Hristos (In. 20, 21-22; Mt. 10, 5-40; 28,18-20).

Misiunea este, de aceea, o dimensiune şi o componentă esenţială a Bisericii. Biserica este într-o continuă stare de misiune. Ea nu poate înceta de a fi Biserică misionară. Dacă Biserica a fost întemeiată în chip văzut, ca o comunitate istorică concretă în care se realizează comuniunea lui Dumnezeu cu oamenii, sau ca sacrament al Împărăţiei lui Dumnezeu, prin pogorârea Duhului Sfânt peste Apostoli, ceilalţi oameni se împărtăşesc de mântuirea *oferită* de Dumnezeu în Hristos prin activitatea misionară a Bisericii, în care se permanentizează trimiterea lui Hristos în lume.

Ca act al voinţei şi lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu, misiunea creştină este acea activitate în care se uneşte lucrarea lui Dumnezeu şi a omului, după măsura proprie fiecăruia, activitate prin care Dumnezeu trezeşte şi cheamă creatura căzută la mântuirea şi desăvârşirea ei în Hristos. În acest sens, misiunea creştină face parte din planul lui Dumnezeu de mântuire şi desăvârşire a lumii, constituind acea parte care se realizează în istorie prin Biserică şi prin membrii acesteia.

Misiunea creştină este o chemare mântuitoare adresată celor din afara Bisericii şi vizează liturghizarea şi filocalizarea existenţei umane în Biserică; transpunerea ei într-un ritm liturgic-sacramental, baptismal-euharistic şi pascal, schimbarea şi înnoirea omului şi a lumii în aşteptarea activă a înnoirii ultime în Împărăţia lui Dumnezeu, a cărei pregustare o avem în Biserică.

Realizarea misiunii are o triplă actualizare: liturgic-sacramentală, mistic-ascetică şi social-comunitară. Ea se identifică cu comunicarea reală a vieţii, sfinţeniei, iubirii şi unităţii existente în mod suprem în Sfânta Treime, temeiul ultim al existenţei şi modelul prin excelenţă al vieţii Bisericii.

Rolul misiunii diferă în funcţie de etapele prin care trebuie să trecem pentru dobândirea mântuirii şi desăvârşirii. Dacă misiunea constituie o parte din planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii, care a început cu întruparea Fiului Său, aceasta nu înseamnă că misiunea are o acţiune exclusivă în sensul că ea ne duce la mântuire. Fiindcă Dumnezeu este Cel Care cheamă, conduce şi dăruieşte mântuirea. Misiunea Bisericii este însă lucrarea de care se foloseşte Dumnezeu pentru a-i chema şi conduce pe oameni la mântuirea şi desăvârşirea în Hristos.

Din aceste foarte scurte consideraţii de ordin teologic rezultă cu o evidenţă clară rolul, necesitatea şi importanţa decisivă a misiunii creştine.

Urmând poruncii Mântuitorului: *"aceasta să faceţi întru pomenirea Mea!"* (Lc. 22, 19; 1 Cor. 11, 24) *"fiindcă de câte ori veţi mânca pâinea aceasta şi veţi bea paharul acesta moartea Domnului o vestiţi până când El va veni"* (1 Cor. 11, 26), creştinii s-au adunat încă de la începutul Bisericii, în zi de Duminică, într-un anumit loc, să comemoreze învierea Domnului şi să celebreze a doua Sa venire, săvârşind Taina Euharistiei, instituită de El însuşi. În *Epistola lui Barnaba,* scrisă la sfârşitul secolului I, se spune: *"De aceea, sărbătorim cu bucurie ziua a opta, după sâmbătă, în care Hristos a înviat şi, după ce S-a arătat, S-a înălţat la ceruri"*[2], iar *Învăţătura celor doisprezece Apostoli* îndeamnă: *"Când vă adunaţi în duminica Domnului, frângeţi pâinea şi mulţumiţi, după ce mai întâi v-aţi mărturisit păcatele voastre, ca jertfa voastră să fie curată"*[3]. Sfântul Iustin Martirul, pe la anul 150, ne oferă în prima sa *Apologie* descrierea Liturghiei euharistice astfel: *"Hrana aceasta se numeşte la noi euharistie. Nimeni nu poate participa la ea decât numai cel ce crede că cele propovăduite de noi sunt adevărate şi care a trecut prin baia iertării păcatelor şi a renaşterii, trăind mai departe aşa cum ne-a transmis Hristos. Căci noi nu primim acestea ca pe o pâine comună şi nici ca pe o băutură comună: ci, după cum prin Cuvântul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, S-a întrupat şi a avut în vederea mântuirii noastre şi trup şi sânge, tot astfel şi hrana transformată în euharistie prin rugăciunea cuvântului celui de la El, hrana aceasta prin care se hrănesc sângele şi trupurile noastre prin schimbare, am fost învăţaţi că este atât trupul, cât şi sângele Acelui Iisus întrupat"*[4].

Prin întreg cultul ei, mai ales prin citirile Vechiului şi Noului Testament, de la Vecernie, Utrenie şi Liturghie Biserica face o restituire sau reactualizare în fiecare timp şi loc a istoriei mântuirii care s-a împlinit odată pentru totdeauna. La fiecare Liturghie se aminteşte faptul istoric decisiv: lumea a fost mântuită în trupul lui Hristos prin jertfa şi învierea Lui, *"căci El este pacea noastră, El, Care-n trupul său a făcut din cele două lumi una… că prin El şi unii şi alţii într-un singur Duh avem calea deschisă spre Tatăl"* (Ef. 2,14-18). Comunitatea liturgică are privirea îndreptată spre *"Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatul lumii"* (In. 1, 29; Apoc. 5, 12-13). Ea poartă în memoria sa istoria mântuirii neamului omenesc: *"Aducându-ne aminte, aşadar, de această poruncă mântuitoare şi de toate cele ce s-au*

[2] *Epistola zisă a lui Barnaba*, XV, 9, Scrierile Părinţilor Apostolici, în "Părinţi şi Scriitori Bisericeşti (= PSB) vol. I, p. 133.
[3] *Învăţătura celor Doisprezece Apostoli*, XIV, 1, în PSB, I, p. 31.
[4] *Apologia întâia în favoarea creştinilor*, LXVL, în "Apologeţi de limbă greacă", PSB, II, p. 70.

făcut pentru noi: de cruce, de groapă de învierea cea de a treia zi, de suirea la ceruri, de şederea cea de-a dreapta, şi de cea de a doua şi slăvită iarăşi venire"[5]. Comunitatea liturgică este purtătoarea Evangheliei Noului Testament, având un rol crucial în transmiterea şi apărarea credinţei[6]. Credinciosul mărturiseşte credinţa, o trăieşte, o păstrează curată şi contribuie la transmiterea ei numai ca membru al comunităţii liturgice. Căci în cult se mărturiseşte şi se susţine credinţa, atât a comunităţii ca întreg, cât şi a fiecărui membru al comunităţii. În cult, în general, şi în special în Sfânta Liturghie, Hristos Cel răstignit, înviat şi înălţat este prezent şi lucrător, în Duhul Sfânt (Mt. 28, 20; In. 16,6), în diferite grade şi moduri şi ne uneşte cu El în însăşi misiunea, jertfa şi învierea Sa[7]. De aceea cultul, şi în special Sfânta Liturghie constituie energia care mişcă Biserica în devenirea ei misionară. Omul primeşte credinţa prin propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu de către Biserică - căci *"credinţa vine din ceea ce se aude, iar ceea ce se aude vine prin cuvântul lui Hristos"* (Rom. 10, 17), *"prin cuvântul cel viu al lui Dumnezeu care rămâne în veac"* (1 Pt. 1, 23) -, se naşte la viaţa cea nouă în Hristos prin Taina Botezului (Rom. 6, 3-5) şi *"creşte"* împreună cu Hristos, întru *"asemănarea"* Sa, în comuniune cu El întrucât intră în ritmul liturgic al Bisericii care culminează în împărtăşirea euharistică.

În Euharistie, omul renăscut în Hristos şi întărit prin Duhul Sfânt se împărtăşeşte cu Trupul şi Sângele lui Hristos, care moare la sfârşitul activităţii Sale, pentru a învia la viaţa veşnică. Euharistia sădeşte astfel în noi puterea pentru a preda total existenţa noastră lui Dumnezeu spre a o primi umplută de viaţa Lui eternă, asemenea lui Hristos prin înviere: *"Cel ce mănâncă Trupul Meu şi bea Sângele Meu are viaţă veşnică, şi Eu îl voi învia în ziua de apoi. Căci Trupul Meu este adevărată mâncare şi Sângele Meu adevărată băutură. Cel ce mănâncă Trupul Meu şi bea Sângele Meu rămâne întru Mine şi Eu întru el"* (In 6,54-56). "Hristos cu viaţa lui eternă întăreşte nu numai ca perspectivă, ci şi ca arvună, mişcarea vieţii noastre pământeşti spre ea, susţinând prin aceasta înnoirea în curăţie şi în virtuţi. Euharistia fiind astfel şi un ajutor pentru ca viaţa noastră pământească să înainteze spre viaţa de veci"[8]. În acest sens Euharistia este hrana poporului lui Dumnezeu, "merinde pe calea vieţii veşnice" în pelerinajul ei spre Împărăţia lui Dumnezeu. *"Şi să-mi fie mie Sfintele Taine spre tămăduire şi curăţire, spre luminare şi pază, spre mântuirea şi sfinţirea sufletului şi a trupului;*

---

[5] *Liturgier*, ed. 1987, p. 150.

[6] Pr. prof. dr. I. Bria, *Curs de Teologie şi practică misionară ortodoxă*, p. 40.

[7] A se vedea mai pe larg: Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Modurile prezenţei lui Hristos în cultul Bisericii*, în, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă*, p. 81-106; Pr. prof. dr. I. Ică, *Modurile prezenţei personale a lui Iisus Hristos şi a împărtăşirii de El în Sfânta Liturghie şi spiritualitatea ortodoxă*, p. 335-358.

[8] Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 83.

spre izgonirea a toată nălucirea, a faptei celei rele şi a lucrării diavoleşti, care se lucrează cu gândul în mădularele mele; spre îndrăznirea şi dragostea cea către Tine, spre îndreptarea şi întărirea vieţii spre înmulţirea faptei celei bune, şi a desăvârşirii, spre plinirea poruncilor şi spre împărtăşirea cu Sfântul Duh, ca merinde pentru viaţa de veci"[9].

Teologia misionară din ultima vreme subliniază legătura dintre Taină şi cuvânt, dintre Liturghie şi misiune. Conferinţa misionară de la Melbourne (mai 1980) declara în acest sens: "Credem că dacă Bisericile noastre se vor preocupa de aceste două aspecte ale comuniunii creştine, vom putea evita atât intelectualismul excesiv al unor tradiţii ce suprasolicită predicarea, cât şi ritualismul exagerat al celor care sunt concentraţi în mod unic asupra Euharistiei"[10]. Această legătură s-a păstrat în tradiţia şi practica misionară ortodoxă. Propovăduirea a fost nedespărţită de dumnezeiasca Euharistie după cum arată mărturiile neotesta-mentare (F.A. 2, 42, 64), ale unor sfinţi părinţi, ale canoanelor Sinoadelor ecumenice sau locale şi structura Sfintei Liturghii înseşi[11].

Liturghia ortodoxă, al cărui text este o sinteză făcută la Constantinopol din Liturghiile locale, folosite la Antiohia şi Cezareea, are o structură care corespunde celor două direcţii în care se mişcă Biserica în trimiterea ei în lume: cea apostolică, misionară şi cea euharistică, pastorală[12]. De aceea Sfânta Liturghie, inima spiritualităţii creştine ortodoxe, mişcă Biserica în misiunea ei înlăuntru şi în afară. Fiecare săvârşire a Sfintei Liturghii este un prilej şi mijloc de înaintare spre Împărăţia Sfintei Treimi şi în acelaşi timp de pregătire şi trimitere în misiune. Hristos însuşi ne conduce spre această Împărăţie prin cuvânt, prin actele liturgice şi prin puterea Sa pe care ne-o dăruieşte în Sfânta Euharistie. În întreaga Sfântă Liturghie se realizează întâlnirea şi comuniunea cu Hristos cel răstignit, înviat şi înălţat, căci El este prezent şi lucrător în diferite grade şi moduri, mai întâi prin cuvânt şi apoi prin împărtăşirea cu însuşi Trupul şi Sângele Său. Cele două vohoduri de la Liturghie sublinează aceasta.

În afară de proscomidie, care a devenit un ritual în sine săvârşit de preot, Liturghia este compusă din două părţi: liturghia catehumenilor, sau slujba cuvântului, adică partea kerigmatică, misionară şi liturghia credincioşilor, sau slujba euharistică, adică partea sacramentală, pastorală

---

[9] *Rugăciunea a şasea, a Sfântului Vasile cel Mare* din *Rânduiala Sfintei Împărtăşiri, Liturghier*, ed. 1986, p. 310.

[10] Pr. Prof. Dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, *op. cit.*, p.72, Pr. Prof. Dr. I. Bria, *Curs de Teologie şi practică misionară ortodoxă*, p. 39.

[11] A se vedea mai pe larg: Pr. lect. dr. N. Dura, *Propovăduirea cuvântului şi Sfintele Taine.*

[12] Pr. prof. dr. I. Bria, *op.cit.*, p. 41.

sau eclesială. Cele două părţi sunt strâns legate între ele, aşa încât ele formează o singură slujbă divină. Cuvântul cheamă la comuniune şi pregăteşte Euharistia, de aceea Liturghia Tainei euharistice urmează Liturghiei cuvântului şi nu invers, căci Liturghia Tainei cere o pregătire. Liturghia cuvântului culminează şi se împlineşte în Liturghia euharistică. În prima parte a Liturghiei ne împărtăşim cu cuvântul şi apoi, în partea a doua, cu însuşi Trupul şi Sângele lui Hristos, ca anticipare a împărtăşirii depline de El în Împărăţia viitoare a lui Dumnezeu, aşa cum ne rugăm după împărtăşirea cu Sfintele Taine: *"O, Paştile cele mari şi preasfinte, Hristoase! O, Înţelepciunea şi Cuvântul lui Dumnezeu şi Puterea! Dă-ne nouă să ne împărtăşim cu Tine, mai cu adevărat, în ziua cea neînserată a Împărăţiei Tale"*[13].

Caracterul kerygmatic şi misionar al primei părţi este dat în cântarea *antifoanelor,* compuse din versete din psalmi, a imnului *"Unule-Născut, Fiule şi Cuvântul lui Dumnezeu"*, a *fericirilor* (Mt. 5, 3-12) şi în special în lecturile biblice, *Apostolul* şi *Evanghelia,* urmate de omilie sau comentariu. Prin toate acestea se transmite mesajul Evangheliei, credinţa Bisericii. La această parte sunt invitaţi toţi, cei credincioşi dar şi cei nebotezaţi şi necredincioşi, căci Evanghelia are valoare universală, ea este adresată tuturor. Toţi, credincioşi şi necredincioşi sunt "cei chemaţi" prin cuvântul lui Dumnezeu, cei necredincioşi să vină la credinţă, să primească Evanghelia mântuirii, cei credincioşi să-şi înnoiască şi sporească credinţa în vederea împărtăşirii euharistice.

"Trimiterea" sau chemarea misionară a Bisericii îşi are temeiul ei profund în universalitatea mântuirii în şi prin Iisus Hristos. Deja alegerea celor doisprezece Apostoli, care reprezintă cele douăsprezece seminţii ale lui Israel şi apoi trimiterea lor în toată lumea: *"mergeţi şi învăţaţi toate neamurile"* (Mt. 28, 19), *"mergeţi în toată lumea şi propovăduiţi Evanghelia la toată făptura"* (Mc. 16, 15), indică universalitatea Evangheliei lui Iisus Hristos. Prezenţa atâtor neamuri la pogorârea Duhului Sfânt peste Apostoli (F.A. 2, 9-22) arată de asemenea *"că Domnul nu este părtinitor, ci, în orice neam, celui ce se teme de El şi face dreptate bineplăcut îi este cuvântul pe care El l-a trimis fiilor lui Israel, binevestind pacea prin Iisus Hristos. Acesta este Domn al tuturor"* (F.A., 10, 34-26). Aceasta constituie una din ideile fundamentale ale Noului Testament pe care Biserica a apărat-o chiar de la începutul ei şi pe temeiul căreia ea a primit în prima parte a Sfintei Liturghii şi pe cei ce urmau să vină la credinţă şi să se boteze. La sfârşitul primei părţi a Liturghiei preotul împreună cu comunitatea se roagă pentru aceştia: *"şi-i înveredniceşte pe dânşii, la vremea potrivită, de baia naşterii celei de a doua,*

[13] *Liturghier*, ed. 1986, p. 167.

*de iertarea păcatelor şi de veşmântul nestricăciunii; uneşte-i pe dânşii cu sfânta Ta soborniceasc*ă *şi apostolească Biserică şi-i numără pe dânşii cu turma Ta cea aleasă"*[14].

Caracterul sacramental al Liturghiei este dat în săvârşirea Sfintei Euharistii, care este cultul de mulţumire a celor care au primit botezul şi sunt membri ai Bisericii lui Hristos. Dacă în prima parte a Liturghiei Biserica cheamă pe toţi, creştini şi necreştini, să asculte şi să primească cuvântul lui Dumnezeu, în partea a doua ea săvârşeşte cu cei credincioşi Sfânta Euharistie pentru a reînnoi şi adânci în mod liturgic sacramental comuniunea cu Hristos a fiilor ei. Dacă în prima parte ea hrăneşte pe toţi cu cuvântul lui Dumnezeu, în partea a doua, ea îi împărtăşeşte pe fiii săi cei pregătiţi pentru aceasta cu însuşi Trupul şi Sângele Domnului. Cei ce se împărtăşesc împreună se află deja în unitatea şi comuniunea credinţei. De aceea, înainte de anaforaua liturgică, toţi credincioşii spun prin vocea preotului: *"Să ne iubim unii pe alţii, ca într-un gând să mărturisim"* şi apoi rostesc împreună *Simbolul credinţei*. În rugăciunea din Liturghia sfântului Vasile cel Mare de după prefacerea darurilor şi înainte de împărtăşanie, preotul se roagă în numele tuturor: *"Iar pe noi toţi, care ne împărtăşim dintr-o pâine şi dintr-un potir, să ne uneşti unul cu altul prin împărtăşirea aceluiaşi Sfânt Duh"*[15]. La sfârşitul Liturghiei credincioşii se împărtăşesc împreună cu Trupul şi Sângele Domnului pentru sporirea unităţii şi comuniunii lor cu Hristos şi întreolaltă.

Mărturiile Noului Testament subliniază atât legătura organică dintre jertfa şi învierea Domnului şi Taina Euharistiei (In. 6,51-56), cât şi cea dintre Euharistie şi taina Bisericii ca trup al lui Hristos: *"Paharul binecuvântării pe care noi îl binecuvântăm nu este oare împărtăşirea cu Sângele lui Hristos? Pâinea pe care noi o frângem nu este oare împărtăşirea cu Trupul lui Hristos? De vreme ce este o singură pâine, noi cei mulţi, un singur trup suntem, fiindcă toţi dintr-o singură pâine ne împărtăşim"* (1 Cor., 10, 16-17). Îndată după pogorârea Duhului Sfânt, comunitatea creştină s-a constituit în jurul Tainei Euharistiei, săvârşită în amintirea morţii şi învierii Domnului, în ziua cea dintâi a săptămânii, Duminica. Biserica nu poate fi definită numai ca o comunitate care se adună în numele lui Hristos. Sensul ei eclezial, comunitar se desăvârşeşte prin caracterul ei liturgic-euharistic. Identitatea Bisericii este de natură euharistică, de aceea s-a spus pe drept cuvânt că Taina Euharistiei este Taina Bisericii şi a Împărăţiei.

În Sfânta Euharistie Hristos Cel răstignit, înviat şi înălţat ni Se dăruieşte nouă şi ne ia în comuniunea cu Sine, în comuniunea cu Dumnezeu cel în

[14] *Ibidem*, p. 132.
[15] *Ibidem*, p. 220.

Treime. În dăruirea lui Hristos fiecărui credincios în parte şi comunităţii ca întreg şi în actul dăruirii responsorice a comunităţii, din puterea dăruirii lui Hristos, se realizează comuniunea cea mai strânsă a credincioşilor cu Hristos şi întreolaltă, de aceea fiinţa Bisericii se revelează mai ales în Taina Euharistiei. Euharistia este cea mai importantă mărturie şi experiere a Împărăţiei lui Dumnezeu aici în istorie. În Euharistie Biserica se revelează ca sacrament al Împărăţiei lui Dumnezeu. Liturghia ortodoxă reia cu insistenţă textele biblice care se referă la reconstituirea ce va avea loc la a doua venire a Domnului. În această perspectivă, adunarea liturgică este o anticipare a adunării eshatologice, când El *"va trimite pe îngerii Săi cu sunet mare de trâmbiţă, şi pe cei aleşi ai Săi îi vor aduna din cele patru vânturi, de la o margine a cerurilor până la cealaltă"*[16] (Mt. 24,31). Rugăciunea de după Axion din Liturghia sfântului Vasile cel Mare: *"Încă ne rugăm Ţie, pomeneşte Doamne sfânta, sobornicească Biserică, cea de la o margine până la cealaltă a lumii, pe care ai câştigat-o cu scump sângele Hristosului Tău şi o împacă pe dânsa"*[17], este ecoul unei litanii de mulţumire ce se rostea în Biserica veche după împărtăşire: *"Adu-ţi aminte, Doamne, de Biserica Ta, ca s-o izbăveşti de tot răul şi s-o desăvârşeşti în dragostea Ta şi adună din cele patru vânturi această Biserică sfinţită în împărăţia Ta, pe care ai pregătit-o"*[18]. *"După cum această pâine era împrăştiată pe munţi şi fiind adunată a ajuns una, tot aşa să se adune Biserica Ta de la marginile lumii în împărăţia Ta"*[19].

Scopul final al Sfintei Liturghii se împlineşte în actul împărtăşirii credincioşilor "deoarece de-abia prin aceasta se încheie Euharistia ca jertfă şi ca Taină, căci abia acum se înfăptuieşte scopul ei de jertfă adusă Tatălui, dar şi pentru sfinţirea credincioşilor; abia acum se rosteşte numele fiecărui credincios, ca la toate Tainele"[20]. Acest scop este amintit chiar în rugăciunea a doua pentru cei credincioşi pe care preotul o rosteşte în taină: *"Dă lor să-Ţi slujească totdeauna cu frică şi cu dragoste şi întru nevinovăţie şi fără de osândă să se împărtăşească cu Sfintele Tale Taine şi să se învrednicească de cereasca Ta împărăţie"*[21]. Abia după împărtăşirea cu Trupul şi Sângele Domnului credincioşii pot cânta: *"Am văzut Lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc, am aflat credinţa cea adevărată, nedespărţitei Sfintei Treimi închinându-ne, că Aceasta ne-a mântuit pe noi"*. Sfânta Liturghie este ca un fel de "paşte" săptămânal în care se face trecerea "din

[16] Pr. prof. dr. I. Bria, *op.cit.*, p. 41.
[17] *Liturghier*, ed. 1986, p. 221.
[18] *Învăţătura celor Doisprezece Apostoli*, X, 4, PSB, I, p. 30.
[19] *Ibidem*, p. 29.
[20] Pr. prof. dr. D. Stăniloae, *op.cit.*, vol. 3, p. 114.
[21] *Liturghier*, ed. 1986, p. 169.

moarte la viaţă şi de pe pământ la cer" a celor ce participă cu pregătirea necesară şi deplin la ea.

Dacă în Liturghia euharistică se realizează Biserica-trupul lui Hristos ca sacrament al Împărăţiei lui Dumnezeu, tot în aceasta Hristos ne uneşte cu Sine în misiunea, jertfa şi învierea Lui, de aceea Sfânta Liturghie este şi locul prin excelenţă unde creştinii se pregătesc pentru misiune. Căci a fi în comuniune cu Hristos cel răstignit şi înviat înseamnă a fi pătruns de iubirea lui faţă de lumea pentru mântuirea căreia El şi-a dat viaţa şi a te angaja în slujba înfăptuirii Împărăţiei lui Dumnezeu. Sfânta Liturghie se încheie de aceea cu un act de trimitere: *"Cu pace să ieşim"*, exclamă preotul, iar comunitatea răspunde: *"întru numele Domnului"*. Cei care şi-au reînnoit comuniunea cu Hristos în Sfânta Liturghie, înaintând cu El spre Împărăţia lui Dumnezeu sunt trimişi în lume, după cum Apostolii au fost trimişi de Hristos, pentru a fi martori şi mărturisitori ai Lui, nu pentru a rămâne în lume ci pentru a aduce lumea în Biserică. Prin comuniunea cu Hristos în Sfânta Liturghie, realizată prin cuvânt, rugăciune şi apoi prin împărtăşirea cu însuşi Trupul şi Sângele Său, credincioşii devin martori ai lui Hristos, fără să fi fost martori istorici ai Lui. Acum cântă: *"Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc"*, de aceea pot spune cu sfântul Apostol Ioan: *"vă vestim viaţa de veci care la Tatăl era şi care nouă ni s-a arătat… ca şi voi să aveţi părtăşie cu noi, iar părtăşia noastră este cu Tatăl şi cu Fiul Său Iisus Hristos"* (1 In. 1,2-3). Faptele Apostolilor menţionează în repetate rânduri că obştea primilor creştini sporea continuu (2,47), că numărul ucenicilor se înmulţea (6,7), că în fiecare zi se adăuga mulţime de bărbaţi şi femei (5,14; 2,41). *"Şi mâna Domnului era cu ei şi mare era numărul celor ce au crezut şi s-au întors la Domnul"* (11,21,24).

Într-adevăr, Biserica este o comunitate care creşte în număr: *"cei ce i-au primit cuvântul s-au botezat; şi în ziua aceea s-au adăugat ca la trei mii de suflete"* (F.A., 2,41). *"Iar Domnul îi adăuga zilnic Bisericii pe cei ce se mântuiau"* (F.A., 2,47). "A adăuga" nu înseamnă a face nici prozelitism individual, nici a organiza "campanii misionare" cum fac grupările sectare.[22] Propo-văduirea Evangheliei vizează constituirea liturgică-sacramentală a trupului eclesial al lui Hristos. De aceea mobilitatea misionară a Bisericii ţine de dinamica ritmului liturgic. Această dinamică nu este decât răspunsul la întrebarea: ce face preotul cu harul preoţiei, ce fac creştinii cu credinţa şi cu harul primit în sfintele Taine ? Ei trebuie să predice, prin cuvântul şi fapta lor, cu ecou, pentru ca cei din afară să ajungă la întrebarea celor care au ascultat predica Apostolilor în ziua pogorârii Duhului Sfânt: *"Iar, ei auzind acestea, au fost pătrunşi la inimă şi au zis către Petru şi ceilalţi Apostoli;*

[22] Pr. prof. dr. I. Bria, *op.cit.*, p. 43.

Bărbaţi fraţi ce să facem ? Iar Petru le-a zis: Pocăiţi-vă, şi fiecare din voi să se boteze în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre şi veţi primi darul Sfântului Duh" (F.A., 2,37-38). În acest context parabola talanţilor are o semnificaţie misionară deosebită. Primirea credinţei şi a harului mântuitor implică mijlocirea lor şi altora ca laudă şi mulţumire adusă lui Dumnezeu pentru ele: *"Că tot celui ce are i se va da şi-i va prisosi, iar de la cel ce nu are se va lua şi ceea ce i se pare că are"* (Mt. 25, 29). Toţi marii comentatori văd, de asemenea, în parabola fiului risipitor o parabolă a Bisericii şi a lumii. *"Un om avea doi fii"* (Lc., 15,11). La fel se poate spune şi despre Biserică: ea are doi fii, pe cel credincios şi pe cel chemat. În nici un caz ea nu trebuie să uite sau să abandoneze pe "celălalt fiu"[23].

Prin urmare, Sfânta Liturghie este jertfa de mulţumire a Bisericii adusă lui Dumnezeu de Hristos şi Biserica Sa. Ea are însă şi o dimensiune misionară importantă. Într-un anumit sens misiunea ţine de ritmul liturgic al Bisericii. Misiunea este în mod esenţial un act de mărturie (1 In. 1, 1-5), ea presupune viaţa trăită în strânsă comuniune cu Dumnezeu. Nu poţi depune mărturie adevărată despre ceea ce nu ai experiat. Or, comuniunea cu Dumnezeu se realizează în mod culminant în Sfânta Liturghie care este o înaintare spre Împărăţia Lui.

Liturghia arată că adorarea lui Dumnezeu "în duh şi-n adevăr" (In., 4,24) este nedespărţită de anamneză, adică de amintirea publică a istoriei mântuirii în totalitatea ei, a Vechiului şi a Noului Testament şi de lauda şi mulţumirea adusă lui Dumnezeu pentru mântuirea dăruită în Fiul Său. Prin cult în general, prin lecturile biblice, prin imnele dogmatice doxologice, mesajul creştin pătrunde în ritmul vieţii de toate zilele a credincioşilor. Şi aceasta prin Sfânta Liturghie cu atât mai mult, cu cât în ea sunt amintite şi actualizate principalele acte ale istoriei mântuirii. Doxologia liturgică rămâne de aceea cea mai vie şi cea mai autentică expresie a Tradiţiei apostolice şi patristice. În cult şi în locaşul bisericii, istoria mântuirii este reprezentată în icoane şi simboluri, iconografia fiind cea mai directă şi explicită metodă de ilustrare şi interpretare a evenimentelor din istoria mântuirii.

Din aceste motive cultul, în general, şi în special Sfânta Liturghie constituie locul în care creştinii sunt pregătiţi pentru misiune, pentru a fi martori, adică vestitori, trăitori şi împlinitori ai Evangheliei lui Hristos. Sfânta Liturghie constituie de aceea punctul de plecare şi de sosire a misiunii creştine autentice.

"Liturghia nu este fugă de viaţă, ci o continuă transformare a vieţii după modelul care este Iisus Hristos, graţie puterii Duhului Sfânt.

[23] *Ibidem*, p. 24.

Dacă este adevărat că în Liturghie auzim nu numai mesajul lor, dar şi anticipăm, în marele eveniment al eliberării de păcat, comuniunea noastră cu persoana lui Hristos prin prezenţa reală a Duhului Sfânt, atunci acest eveniment al încorporării noastre în trupul lui Hristos - această transfigurare a fiinţei noastre într-un mădular al lui Hristos - trebuie să fie clar şi proclamat prin toată viaţa noastră.

Liturghia trebuie să se prelungească în situaţiile personale de toate zilele. Fiecare credincios în parte este chemat să întreţină o evlavie tainică, pe altarul inimii sale, ca să traducă în viaţă propovăduirea Veştii celei Bune "pentru întreaga lume". Fără această continuare, Liturghia rămâne pe jumătate neterminată. Deoarece prin evenimentul euharistic noi suntem încorporaţi în Hristos, pentru a sluji lumea a fi jertfiţi pentru ea, noi trebuie să dăm expresie în diaconia practică, în viaţa comunitară, noua noastră fiinţă în Hristos, Care este Slujitorul tuturor. Jertfa Euharistiei trebuie prelungită în jertfe personale pentru cei aflaţi în nevoie, faţă de fraţii şi surorile pentru care a murit Hristos. Pentru că Liturghia este participarea la marele fapt al eliberării de sub dominaţia puterilor demonice, atunci prelungirea Liturghiei în viaţă înseamnă o continuă eliberare de sub puterile răului care lucrează înlăuntrul nostru, o constantă reorientare şi deschidere către idei şi eforturi vizând eliberarea persoanelor umane din toate structurile demonice ale nedreptăţii, exploatării, agoniei şi însingurării, şi crearea unei adevărate comuniuni de persoane în iubire"[24].

Pr.asist.dr.Mircea Oros
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Andrei Şaguna" din Sibiu

[24] Pr. prof. dr. I. Bria, *The Liturgy after the Liturgy*, p. 86.

Teologia socială ortodoxă. Câteva lecturi şi tot atâtea sugestii

Teologia noastră pare să păstreze tăcerea în jurul subiectului transfigurării istoriei. Poate din cauza virulenţei păcatului. Cu toate acestea, este evident că realitatea lumii (cosmos-ul grecilor) este legată de cea a istoriei. Iată de ce nu putem evita formularea chestiunii privind angajamentul în social. (...) În lumina desăvârşirii finale, Biserica şi lumea se întrepătrund. Pentru cele două nu există decât un singur spaţiu de mântuire. În această perspectivă, Biserica nu este văzută în relaţie de opoziţie cu lumea creată, nici istoria mântuirii ca un timp sacru ce se opune cursului cotidian al istoriei. Lumea şi Biserica sunt văzute de Dumnezeu ca fiind în faţa Lui. (...) În gândirea lui Dumnezeu, Biserica se prezintă ca icoană a ceea ce este chemată să devină umanitatea.

Mitropolitul Georges (Khodr)
al Muntelui Liban,
Patriarhia de Antiohia

Preliminarii

Problematica teologiei sociale ortodoxe – recent actualizată prin introducerea disciplinei cu acelaşi nume în programul teologiei universitare – vine formulată şi datorită sugestiilor primite din partea partenerilor de dialog din Germania. Dialogul a fost posibil în cadrul programului european *Leonardo*.

Cele câteva lecturi punctuale, efectuate din perspectiva necesităţii articulării unei teologii sociale ortodoxe, se doresc tot atâtea sugestii şi invitaţii la meditaţie şi dezbatere. Textele au fost publicate iniţial în revista clujeană „Renaşterea”, de unde şi caracterul aparent neştiinţific (pentru admiratorii notelor de subsolu). Reluarea lor compactă aici nu este altceva decât expresia dorinţei de a oferi invitaţiei la dialog un suport, un punct de

plecare. Altfel spus, cele de mai jos sunt pre-textele unui viitor text mai larg, polifonic, rezultat al efortului eclesial de poziţionare dublă: faţă de timpul prezent şi faţă de vocaţia eshatologică.

Nu lipsesc ocaziile în care teologii ortodocşi, mai ales în ţările în care Ortodoxia este majoritară, sunt interogaţi asupra viziunii sociale a Bisericii lor. Cei care pun problema în discuţie, dacă nu o fac din rea-voinţă sau din dorinţa de a se vedea confirmaţi în prejudecăţile lor, pleacă de la constatarea că, în ciuda faptului incontestabil că societatea funcţionează şi fără o astfel de viziune socială creştină (aici: ortodoxă), ar fi mai mari şanse ca ea să funcţioneze bine, adică la dimensiunile umane genuine, dacă Biserica ar găsi mijloace şi formule de a se implica mai mult. Adică de a transfera o parte din influenţa şi autoritatea ei pe stradă, direct, către cei care, la un loc, formează, totuşi, o comunitate râvnind spre comuniune. Urgenţa acestui demers este amplificată la noi, de pildă, de suprapunerea fatală a două fenomene de anvergură: post-comunismul şi capitalismul economiei de piaţă. O ţară precum România, răstignită cumva între povara moştenirii istoriei recente şi lipsa de viziune a unei tranziţii costisitoare, nu poate fi indiferentă faţă de întrebarea fundamentală a modelului social pe care îl doreşte spre propriul ei bine. Din păcate, această întrebare nu a preocupat clasa noastră politică a ultimelor două decenii. Teologia socială ortodoxă îşi propune, cu instrumentele ei specifice şi în cunoştinţă de cauză a scopului fundamental al Bisericii lui Hristos în istorie, să recupereze parţial această întârziere.

Aşa cum am afirmat şi cu alte ocazii, teologia socială ortodoxă nu se plasează la intersecţia dintre teologia eliberării şi Manifestul Partidului Comunist, nici nu este o preluare oarbă, necritică, a unor formule vehiculate de către alte Biserici şi culte religioase. În ciuda uşurinţei pe care o presupune deja consacrata metodă a lui *copy-paste*, ne propunem să schiţăm pe cont propriu şi în context confesional şi social propriu câteva elemente a ceea ce, prin munca şi interesul generaţiilor următoare de teologi şi diriguitori eclesiastici, ar putea deveni teologia socială ortodoxă. Adică răspunsul unei Biserici considerate contemplative sau inactive la strigătul unei lumi în aşteptare de alinare.

I.

Recent încheiata campanie electorală (2004) a readus în centrul atenţiei spaţiului public modul în care oamenii politici ştiu să facă uz demagogic de simbolurile creştine, în special de cele ale Ortodoxiei majoritare, şi, în acelaşi timp, modul în care Biserica ştie sau nu să reziste la aceste tentative de înregimentare. Tema nu este nicidecum nouă. Ea apare cu regularitate din patru în patru ani. Uneori şi mai des. Fie că este vorba

despre deontologia luptei electorale, despre statutul legal al cultelor în absenţa unei legi care să lămurească termenii şi să delimiteze uzul de abuz în materie de libertate religioasă, fie că este vorba despre amplasamentul noii catedrale patriarhale, despre proprietăţile naţionalizate ale Bisericilor şi confesiunilor sau despre conflictul patrimonial dintre ortodocşi şi greco-catolici, chestiunea raportului dintre Biserica majoritară şi statul post-comunist este mereu reluată pentru a fi amânată până la următoarea criză. Sau până la următoarele alegeri. De un deceniu şi jumătate asistăm la un periculos joc în care nu se mai poate realiza diferenţa fundamentală dintre colaboraţionism şi colaborare, dintre interesele pastoral-misionare şi cele strict personale ale politicienţilor sau ale slujitorilor Bisericii, dintre strategie şi improvizaţionism. Oare de ce nu au putut fi lămurite toate acestea până acum? Oare de ce, în ciuda unor decizii sinodale ferme, ambiguitatea şi permisivitatea par să fie singurele principii călăuzitoare în relaţiile dintre Biserică şi stat?

„Semnalele politice" şi simbolistica lor. Interesul clasei politice de la noi de a întreţine relaţii neclare cu spaţiul religios este lesne de înţeles. Cu cât raporturile nu sunt fixate în paragrafele unei legi, cu cât domneşte lipsa transparenţei, cu cât pot fi negociate relaţii privilegiate, departe de ochii indiscreţi ai presei dar şi ai altor culte sau, în cadrul aceleiaşi confesiuni, de cei ai altor diriguitori eclesiastici, cu cât între aceştia din urmă se instaurează raporturi de concurenţă pentru câştigarea bunăvoinţei financiare a puternicilor zilei, cu atât se lărgeşte capacitatea oamenilor statului de a negocia, de a oferi şi de a cere, de a se amesteca în chestiuni strict bisericeşti, de a promite şi de a susţine la o adică pe unul sau pe altul în ascensiunea ierarhică. Reflexele antrenate timp de decenii înainte de 1989 par să funcţioneze fără greş. Dincolo de separaţia principială dintre stat şi Biserică (generic vorbind), natura căzută a omului – dorinţa de mărire, de parvenire fără merite, de păstrare şi sporire a privilegiilor – face posibilă colaborarea excelentă între puterea profană şi cea spirituală la care asistăm. Paguba este de ambele părţi: în timp ce statul, prin cei care îl întruchipează, este acuzat de încălcarea cadrului legal şi de favoritism confesional, Biserica este confruntată cu acuzaţia nu mai puţin gravă de a se fi livrat, pentru a câta oară, mirajului puterii.

Momentele din ultimii ani sunt nu sunt de natură să dezmintă aceste acuzaţii care, să nu uităm, sunt aduse nu doar de duşmanii Bisericii sau de opoziţia politică, oricare ar fi fost aceasta în ultimul deceniu şi jumătate. Evidenţa conivenţei unor înalţi diriguitori ai Bisericii cu puterea a început să îngrijoreze nu numai pe credincioşii laici atenţi la semnele timpului, ci nu în ultimul rând pe slujitorii altarelor. Pentru a ne referi doar la câteva exemple

din ultimul an, să ne aducem aminte mai întâi de anexarea vocii Bisericii majoritare la campania legată de referendum-ul pentru aprobarea textului revizuit al Constituţiei. Au fost emise circulare episcopale pentru a îndemna populaţia să îşi exprime acordul pentru un text care, atunci şi acum, suferă de lipsa clarităţii şi care a fost sancţionat tocmai de absenteismul demonstrativ al cetăţenilor. Din voce a naţiunii, Biserica s'a trezit pe post de megafon guvernamental.

Apoi, nu mai puţin sugestiv pentru dubla măsură a puterii politice, să mai amintim faptul că paralel cu blocarea proiectului Legii cultelor, ministerul de resort aproba pe uşa din dos a legislaţiei, statutul de cult Martorilor lui Jehova. Adică aproba punerea pe aceeaşi treaptă cu Bisericile şi confesiunile istorice a unei asociaţii ce se află de decenii în proces cu instanţele superioare ale unor ţări democratice precum Franţa şi Germania.

Mai departe, tot în seria actelor ce trădează dubla morală şi cinismul guvernanţilor se înscrie faptul aparent banal că de câteva luni Dealul Patriarhiei este străjuit de o statuie impozantă a lui... Alexandru Ioan Cuza. Comandată de Ministerul Culturii şi Cultelor. Figură simbolică pentru unirea Principatelor, Cuza este însă şi cel care va aplica o strategie consecvent antibisericească camuflată sub pretextul modernizării. Aşadar, Cuza la Patriarhie! Doar câteva sute de metri de Palatul Patriarhiei restaurat pe banii aceluiaşi stat care a finanţat statuia. La dezvelirea monumentului au fost prezenţi, evident, ierarhii de pe deal. Caracterul provocator al gestului poate fi perceput în întreaga lui dimensiune dacă ne gândim care ar fi reacţia Vaticanului dacă, ipotetic, guvernul italian ar înălţa o statuie lui Garibaldi faţă în faţă cu Catedrala „Sfântul Petru" din Roma.

În fine, un alt exemplu pentru modul în care Biserica majoritară şi statul înţeleg să îşi negocieze relaţiile, este eterna istorie a amplasamentului noii catedrale patriarhale. A fost în cele din urmă nevoie de o lege controversată din punct de vedere tehnic pentru ca, în plină perioadă electorală, Biserica să se simtă obligată la recunoştinţă. Nu este cazul să ne întrebăm dacă nu ar fi putut fi evitate episoadele de până acum, dacă nu cumva, alegând spaţii precum cel al fostei mânăstiri Văcăreşti sau a bisericii „Sfânta Vineri", am fi putut transforma acest proiect într'unul cu adevărat pastoral şi restaurator de memorie istorică, sprijinit în primul rând de bucureşteni. Nu este oare sugestiv faptul că, până în prezent, sunt absente iniţiativele populare de strângere de fonduri – cu posibilul motto „O mie pentru Patriarhie" şi trimiţând la celebrul „Un leu pentru Ateneu" –, ca şi cum nu ar fi vorba despre o catedrală a tuturor ci despre o construcţie punctuală, dorită de un grup restrâns?

Toate aceste momente, oricât de banale sau de lipsite de relevenţă profundă ar părea, se constituie în tot atâtea „semnale politice" la adresa

Bisericii majoritare. Nu sunt nici produsele „întâmplării" şi nici rezultatul unor jurnalişti suferind de scenarită. Statul este orice altceva dar nu naiv. Sunt accente simbolice cu un mesaj foarte clar ce anunţă inclusiv o amplă campanie antieclesială camuflată ideal sub pretexul integrării în UE şi a exigenţelor impuse de aceasta. Or, integrarea în structurile politice europene nu presupune nicidecum automutilarea simbolică a unei culturi atâta vreme cât accentul cade, în Europa de azi şi de mâine, din ce în ce mai evident tocmai pe problematica identitară. Cu alte cuvinte, nu tot ceea ce se petrece este urmarea directă a deciziei României de a face parte din UE. Majoritatea derapajelor din ultimii ani sunt rezultatele unor calcule interne, a lipsei noastre de onestitate unii faţă de alţii, a modului nostru de a fi despre care unii filosofi şi gânditori, români şi nu numai, au scris pagini dureroase.

Nedumerirea rămâne: cum sunt posibile aceste ofense simbolice la adresa Bisericii majoritare? Un răspuns simplu şi concis: pentru că oamenii politici au simţit slăbiciunea unora dintre oamenii Bisericii. Şi pentru că au înţeles că Biserica, cu rare excepţii, nu mai reuşeşte să mobilizeze masele de o manieră spontană şi viguroasă. Strategii politici au înţeles înaintea teologilor noştri ce însemnă concret secularizarea. De unde şi paradoxalul comportament al puterii profane faţă de Biserica majoritară: un respect de faţadă şi o instrumentalizare în profunzime. Precum nepoţii obraznici faţă de bunica senilă ce mai deţine ceva bani în bancă.

Dilemele şi opţiunile Bisericii. De ce acceptă Biserica situaţia de faţă? Un răspuns aproape vulgar dar adevărat: are nevoie de bani. După 1989, am expandat instituţional înainte de a fi lămurit baza pe termen lung a finanţării din partea statului. Cu fiecare instituţie nou creată ne-am livrat fără voie bunului plac financiar al statului. Acesta nu a înţeles că finanţarea unor astfel de aşezăminte este una dintre obligaţiile sale în virtutea subsidiarităţii ce stă inclusiv la baza construcţiei politice a UE. La rândul ei, Biserica nu a pus cu insistenţă problema ancorării acestui sistem de finanţare într'un cadru legal, transparent şi echilibrat. A preferat să pescuiască în ape tulburi, să primească sume fabuloase şi distribuite aleatoriu, fără să se întrebe ce resurse va avea în următorii douăzeci de ani. În plus, ceea ce îi revenea de drept Bisericii, ca plătitoare, prin credincioşii ei, a impozitelor, a fost considerat o cerere de indulgenţă, aşa cum ceea ce era datoria statului să facă a fost transformat într'o favoare. Biserica a fost mulţumită că primeşte, iar statul a fost mulţumit că dă. Diferenţa substanţială dintre cele două mulţumiri se vede mai ales în zile precum cele care premerg alegerile. În timp ce statul face caz de ceea ce a dat din ceea ce nu îi aparţinea în întregime, Biserica este obligată să mulţumească în public pentru ceea ce a primit de drept. Morala acestei fabule este complet pe dos:

hoţul ce restituie, din calcul electoral, păgubaşului punga furată este acum proclamat binefăcător!

Se pare că Biserica noastră majoritară se află, în dimensiunea ei umană şi la capătul unei experienţe precum cea din comunism, în miezul unei dileme. De rezolvarea lucidă a acesteia depind opţiunile ei viitoare. Dilema rezidă în modul în care Biserica poate şi trebuie să se implice social. Ea este chemată să se implice social, dar când o face se miră că este criticată de activism interesat. Dacă nu se implică destul este acuzată de pasivitate. Ar dori să se implice mai mult, dar nu are toţi banii. Dacă îi primeşte de la stat, acesta are pretenţii la gratitudine publică şi perpetuă. Mai mult, îşi rezervă dreptul de intervenţie. Dacă refuză târgul, Biserica este obligată să amâne noile proiecte şi să le restrângă pe cele deja existente. Acestea sunt însă insuficiente pentru a răspunde satisfăcător orizontului enorm de aşteptări tipic pentru o Biserică majoritară, adică având în custodie pe majoritatea săracilor, şomerilor, orfanilor sau bolnavilor societăţii româneşti.

Cum oamenii noştri politici nu vor sau nu pot încă să facă diferenţa dintre putere şi politică, dintre structurile statului şi cele ale societăţii, dintre sfera publică şi cea privată, dintre subvenţie economică şi pomană de partid, nici Biserica nu a reuşit până acum să îşi precizeze partenerul de dialog social. Un exemplu grăitor este chiar lipsa colaborării dintre instituţiile bisericeşti şi ONG-uri cu toate că, juridic şi moral, o astfel de colaborare este mult mai îndreptăţită decât una exclusivă cu statul. Colaborând cu statul post-comunist, nu a fost mereu limpede cu cine stă de fapt Biserica de vorbă: cu partidul aflat momentan la putere, cu instanţe constante ale aparatului administrativ naţional, cu ortodocşi aflaţi în posturi cheie, cu oameni de bine ce ocupă funcţii publice? Din lipsa aceasta a unei clarificări elementare, agravată de absenţa unui cadru legislativ fără echivocuri, s'a născut senzaţia, bazată pe experienţa cotidiană, că batem pasul pe loc, că trebuie să reinventăm roata din patru în patru ani, că, pe scurt, nici un proiect bisericesc de anvergură, cultural sau caritabil, nu este posibil în România. Singurele proiecte ce au putut fi duse la bun sfârşit au fost tocmai cele în care nu s'a mizat deloc sau doar parţial pe ajutorul statului: construcţia de biserici parohiale şi de mânăstiri. Bugetul lui Dumnezeu a fost constant şi pe măsura evlaviei sufletelor ce ridicau zidurile.

Nu mai este nevoie să repetăm că, dată fiind situaţia în care ne aflăm de un deceniu şi jumătate, avem nevoie de o gândire socială ortodoxă aptă să dezlege dilema implicare-neimplicare/putere-politică printr'o constructivă implicare nepărtinitoare şi printr'o politică în favoarea celor care nu au nici o putere. Ne propunem în numărul viitor al revistei să schiţăm câteva coordonate ale acestei gândiri sociale răsăritene, nouă şi

veche în acelaşi timp, de inventat şi de redescoperit în egală măsură. Asemeni tuturor marilor teme şi adevăruri teologice ale Bisericii lui Hristos.

II.

Una dintre acuzele ce se aduc în mod curent Ortodoxiei este că nu a fost până acum capabilă şi nici interesată să dezvolte o gândire socială specifică mediului cultural şi spiritual al popoarelor în mijlocul cărora este majoritară. Nu au lipsit, în continuarea acestei acuzaţii, comparaţia cu spaţiul catolic şi protestant, tezele unui Max Weber (referitoare la raportul dintre etica muncii şi credinţa religioasă) şi, mai nou, ipotezele unui Samuel Huntington (referitoare la graniţele culturale) servind drept bibliografie şi argument. Pe tot parcursul ultimului deceniu al secolului trecut am asistat la atacuri succesive ce puneau sub semnul întrebării fie compatibilitatea Ortodoxiei cu valorile democratice, cu drepturile omului şi, în general, cu tradiţia politică occidentală, fie sugerau faptul că numai spiritul răsăritean a făcut posibilă lunga domnie a comunismului în Est şi explică tranziţia greoaie actuală. Tot acest spirit era demascat ca fiind strigoiul ce animă naţionalismul din fosta Yugoslavie, Ortodoxia fiind în această lectură co-autoare a politicii de epurare etnică. Pe scurt, acesta era (şi mai este parţial) contextul în care Bisericile Ortodoxe din fostul bloc comunist trebuiau să dialogheze cu lumea. Este de mirare că dialogul nu s'a articulat aşa cum ar fi putut să o facă dacă ar fi fost lipsit de accentele stridente deja amintite? Au fost acuzele şi simplificările cele mai potrivite invitaţii la dialog? A fost lipsa de autocritică a Bisericii cel mai potrivit răspuns la acestea? Este motivul pentru care, înainte de a vedea care sunt coordonatele propriu-zile ale gîndirii sociale ortodoxe, este absolut necesar să descifrăm măcar o parte dintre mecanismele care au bruiat tentativele de dialog şi au compromis pentru ceva vreme însăşi ideea implicării sociale a Bisericii dar şi rolul aşa-zisei societăţi civile de partner al acesteia.

„Societatea civilă" şi Biserica. Ghilimelele între care se află „societatea civilă" nu pun sub semnul întrebării legitimitatea unei astfel de descrieri a spaţiului public, ci modul abuziv prin care cercuri restrânse de directori de opinie de la noi au monopolizat această expresie. Abuzul semantic este cu atât mai grav cu cât „societatea civilă" a ajuns să fie identificată cu asociaţii şi organizaţii care au drept scop declarat monitorizarea vieţii publice româneşti şi nicidecum participarea activă la ameliorarea nu puţinelor ei metehne. „Societatea civilă" s'a transformat în organism al controlului politic, de multe ori chiar foarte util, dar a compromis ideea angajamentului civil, adică a participării la viaţa publică fără a fi înregimentat partinic. Este sugestiv în acest sens faptul că, pentru

mai mulţi ani, „societatea civilă” era tot una cu opoziţia politică sau cu „Alianţa civică”. Din descriere integratoare a tuturor segmentelor sociale nepartinice şi non-guvernamentale, „societatea civilă” a devenit instrument de delimitare. Aşa se explică paradoxul românesc al „societăţii civile” din care sunt excluse părţi masive ale corpului social precum Biserica Ortodoxă majoritară şi modul de abordare a dialogului cu aceasta de pe poziţiile absurde ale lui „noi” şi „voi”. Potrivit acestei intepretări, Biserica majoritară este orice altceva dar nu parte a spaţiului public. Ea este redusă la ierarhie şi îi este ignorată dimensiunea umană, prin Biserică majoritară fiind înţeleasă confesiunea ce posedă majoritatea lăcaşurilor de cult, iar nu confesiunea cu cel mai mare număr de credincioşi. Or, aceştia, cetăţeni şi credincioşi în acelaşi timp, erau şi sunt în continuare adevăraţii actori ai spaţiului public, adică a ceea ce, de data aceasta fără ghilimele, se cheamă societate civilă. Astfel, tentativa de monopolizare a societăţii civile prin excluderea conştientă a celor mai importante contingente este una dintre cele mai grave greşeli ce cauţionează pe termen lung dezvoltarea tinerei noastre democraţii.

Aceste precizări sunt importante deoarece de înţelegerea lor depinde conturarea realistă a orizontului de aşteptări în legătură cu gândirea socială ortodoxă la noi. Printr’o acţiune socială de amploare, adică sistematică şi de lungă durată, Biserica majoritară intră într’un dialog în care trebuie să ştie cine îi sunt partenerii. Cum statul nu poate şi nici nu trebuie să fie partenerul unic de dialog al Bisericii, este decisivă identificarea acelor structuri şi forme de coagulare socială ce pot sprijini proiectele eclesiale. Gândirea socială a Bisericii nefiind destinată doar asistenţei celor defavorizaţi, orfanilor, şomerilor, bolnavilor şi celor suferind de deficienţe fizice sau de altă natură, diriguitorii eclesiastici trebuie să găsească parteneri sociali prin colaborarea cărora să fie realizată o bună parte din dorinţa de schimbare şi înnoire morală a României post-comuniste. Din această perspectivă, a unei gândiri sociale ortodoxe de ansamblu, Biserica este prima interesată de un climat stabil şi controlat democratic, fiind şi ultima care să îşi dorească, aşa cum nu încetează să o acuze unii şi alţii, revenirea la un regim autoritar. Că vor să accepte sau nu reprezentanţii „societăţii civile”, Biserica majoritară a fost printre puţinele organisme sociale de după 1989 care au sprijinit, nedeclarativ dar eficient, procesul de democratizare prin repunerea în centrul interesului public a persoanei umane, adică, în termenii antropologiei creştine, a celui creat *după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu* (vezi Facere 1, 26-27).

În absenţa acestei viziuni complete asupra spaţiului public, „societatea civilă” nu a încetat timp de un deceniu şi mai bine să formuleze acuze la adresa Bisericii majoritare. Fie era demascat pericolul instaurării unui „stat ortodox”, fie era reluată tema coloboraţionismului cu fostul

regim, fie era denunţată intoleranţa faţă de minorităţile sexuale sau faţă de secte, Biserica era mereu pusă la zid. Seriozitatea acestor acuze, care în ele însele nu sunt toate lipsite de un miez de adevăr, este cel puţin îndoielnică dacă ne gândim la cei care le formulau şi le mai vehiculează încă. Este vorba nu doar de reprezentanţii autointitulatei „societăţi civile" sau de exponenţi discutabili ai rezistenţei anti-comuniste cu voie de la miliţie. Mult mai grav: este vorba despre personaje publice care reclamau pentru sine funcţia socială dialogală dar care dădeau cel mai mult dovada lipsei unui culturi a dialogului. Astfel, tentativa de monopolizare a societăţii civile se completa cu tentativa de monopolizare a dialogului social. Consecinţa: absenţa totală în România post-comunistă a dezbaterii de idei.

Faptul de a nu dori să dialoghezi este indiciul sigur că nu vrei să îţi schimbi opinia. Or, funcţia centrală a dialogului, a schimbului de idei şi a confruntării este tocmai nuanţarea poziţiilor prin completarea informaţiilor despre celălalt. Cum în ceea ce priveşte temele bisericeşti, incultura religioasă era şi este în continuare un titlu de mândrie în cercurile „societăţii civile", este uşor de înţeles cum se derulau pseudo-dialogurile în cauză. Dialogul era paravanul unei execuţii publice. Dacă se nimerea la un astfel de dialog, reprezentantul Bisericii, cu titlu oficial sau în nume propriu, era confruntat cu polarizări ce nu permiteau nuanţele şi nici precizările, finalul fiind pe măsură: trebuia să accepte acuzaţiile sau să plece din cuşca cu lei. Nu este de mirare, în continuare, că majoritatea pseudo-dialogurilor despre teme eclesiale au avut lor în absenţa oamenilor Bisericii sau doar în prezenţa unor „dizidenţi" eclesiastici. Nici măcar gesturile cu adevărat curajoase ale Bisericii majoritare, de exemplu decizia Sfîntului Sinod de la începutul acestui an privind neimplicarea clerului în politică, nu au găsit îngăduinţă. Dimpotrivă. Am avut impresia că „societatea civilă" este iritată de dispariţia unui motiv predilect de critică. În acest peisaj intelectual şi uman deprimant, un singur element pare să fie consolator: nu numai în raportul cu Biserica au fost aplicate aceste strategii ale pseudo-dialogului, ci şi în cazul altor teme, politice, economice sau culturale. Moderatorii pseudo-dialogului erau mereu aceiaşi talibani ai toleranţei, reprezentanţii noului tip al mercenarului pro-democratic ce reuşeşte să compromită idealurile în numele cărora luptă fără să le înţeleagă. Un astfel de tip uman este la fel de contraproductiv ca un preot ateu. Totuşi, diferenţa ontologică rezidă în faptul că preotul rămâne un releu al Duhului Sfânt şi prin lucrarea acestuia este purtător de folos duhovnicesc celor care cred cu adevărat. Or, sterilitatea mercenarului ideologic este evidentă, crâncenă şi definitivă.

Pe scurt: lipsa de seriozitate a „societăţii civile", care a preferat dialogului constructiv strategiile unui pseudo-dialog puternic ideologizat, a făcut ca partenerul iniţiativelor sociale ale Bisericii să fie până acum numai statul.

Cu toate riscurile pe care şi „societatea civilă” le demască fără însă să se întrebe asupra alternativelor cu adevărat civile. De dragul adevărului, care este summa nuanţelor, trebuie spus să pentru această situaţie este nu mai puţin vinovată şi Biserica majoritară. Dar despre toate acestea în numărul viitor al revistei.

III.

Eşecul articulării unei societăţi civile conştiente de sine în România post-comunistă nu este singurul exemplu pentru ceea ce înseamnă lipsa la noi a unei culturii a dialogului. Nici structurile eclesiale nu au fost scutite de crize comunicaţionale între paliere. Cu diferenţa majoră că argumentul comunismului, cu tot cortegiul de fenomene, nu poate justifica în întregime starea de fapt. Şi aceasta pentru că, în cazul Bisericii, dialogul dintre ierarhia sacramentală şi popor nu este doar important sau auspicabil, ci pur şi simplu constitutiv. Altfel spus, Biserica întemeiată de Mântuitorul Hristos este icoana dialogului dintre cer şi pământ, dintre dumnezeiesc şi omenesc, dintre har şi lucrare. Acest fapt se răsfrânge în toate articulaţiile corpului eclesial, în primul rând în modul în care, distincte dar nu separate, funcţiile întreitei ierarhii (diacon, preot şi episcop) şi ale poporului credincios se completează una pe cealaltă. Exemplul cel mai la îndemână şi în acelaşi timp cel mai sugestiv este Sfânta Liturghie, miezul vieţii eclesiale. Aşa cum laicii nu pot săvârşii de unii singuri Liturghia, tot astfel nici slujitorii sfinţiţi nu o pot celebra în absenţa laicilor. Acesta este sensul profund al dialogului liturgic dintre strană şi altar, dintre rugăciunea mijlocitoare a preotului şi *amin*-ul parohienilor. Cum gândirea socială a Bisericii este imposibilă fără angajamentul laicilor şi cum „socialul” avut în vedere aici nu poate fi abandonat celor care doresc să îl monopolizeze, este oportun să ne oprim asupra câtorva aspecte legate de modalitatea prin care Biserica îşi prelungeşte lucrarea în lume.

Laicatul sau subsidiaritatea internă a Bisericii. Precum în cazul „societăţii civile”, trebuie să lămurim şi aici termenii. Urgenţa acestei clarificări este sporită de constatarea faptului că nu sunt puţini cei care, atunci când vorbesc despre Biserică, se referă exclusiv la ierarhie. Intenţionat sau nu, această suprapunere face posibil un paradoxal discurs anti-eclesial fără a ţine cont de cei care întrupează corpul bisericesc. Fenomenul acesta este similar celui prin care politica este asimilată fără rest clasei politice şi se uită sau se trece cu vederea că politică ar trebui să facă toţi membrii societăţii civile (de data aceasta fără ghilimele). Este de fapt o caracteristică a societăţilor trecute prin experienţa traumatizantă a terorii de stat, a lipsei de transparenţă şi a curajului iniţiativei. Să nu uităm că una

dintre cele mai perverse strategii de confiscare a societăţii de către idealurile revoluţionare ale comunismului a fost aceea a denigrării şi relativizării oricărui raport ierarhic. Acesta era scopul luptei de clasă de tristă celebritate purtate în numele unei egalităţi pe cât de utopice pe atât de sângeroase. Aşadar, aşa cum poporul trebuia să se distanţeze de aristocraţia şi burghezia care l'a înrobit până atunci, tot astfel trebuia să se trezească din *somnul raţiunii* în care îl ţinea de secole ierarhia bisericească. Exilaţi, trimişi în Siberia sau executaţi cei care întruchipau ierarhia socială, în urmă rămânea o societate nediferenţiată şi, în consecinţă, lipsită de alteritate şi de mijloacele cunoaşterii de sine prin comparaţie, condamnată să se lupte cu propria imagine din oglindă. Absurdul devenea deviza realismului socialist. În spaţiul religios, opresiunea a fost de durată mai lungă şi miza nu mai puţin importantă. Pe acest teren, opresorul nu a fost sigur niciodată de victorie. În cele din urmă, statul comunist, în Rusia sau Albania de pildă, a recurs la soluţia radicală: închiderea, demolarea sau transformarea în muzee ale ateismului sau în piscine a spaţiilor de cult. Neputând confisca sufletele, puterea proletară confisca bolta sub care acestea se întâlneau. Statul nu mai lupta doar cu ierarhia bisericească, aşa cum, cu succes, luptase cu cea socială, ci lupta şi cu laicatul, practic cu aceeaşi masă umană ce forma şi baza societăţii comuniste. Cu toate deformările vizibile şi azi, sistemul comunist nu a reuşit să „înnoiască" societăţile subjugate să anuleze toate datele culturale şi spirituale, adică nu a reuşit să distrugă laicatul (în sensul larg al termenului) în ciuda controlului asupra ierarhiei. Este şi motivul pentru care, imediat după căderea zidului Berlinului, am asistat la o renaştere religioasă în Europa de Est fără precedent.

Riscul identificării corpului eclesial cu cel ierarhic este mare nu atât pentru cei care operează cu astfel de simplificări, cât mai ales pentru oamenii Bisericii, tributari încă unei mentalităţi înrădăcinate de ceva vreme şi potrivit căreia ierarhia decide totul şi pentru toţi, dialogul fiind posibil doar între egali. În această perspectivă, laicii sau mirenii sunt mai puţin con-mărturisitorii sau con-lucrătorii ierarhie sacramentale şi mai curând decorul uman în mijlocul căruia aceasta, practic, se auto-celebrează. Atunci când unii diriguitori eclesiali aud de laicat, reacţiile sunt similare celor manifestate atunci când aud de societatea civilă sau de presă. Explicaţia rezidă într'o percepţie exterioară a celor care, de fapt, sunt în interior. Ieşind în evidenţă, chiar şi cu gânduri bune, laicii sunt omologaţi „intelectualilor", acea categorie de cârcotaşi de meserie, rău-voitori şi incurabili. Nu este mai puţin adevărat că, uneori, tonul sau modul de abordare au provocat respingerea. Nu mereu şi nici peste tot, iniţiativele laicilor au fost mijlocite până la capăt. Senzaţia că ierarhia se confruntă brusc cu forme sindicale ale credinţei nu a fost total nefondată, aşa cum ceva similar se va întâmpla şi în

dialogul dintre treptele interne ale ierarhiei sacramentale, adică între preoţi şi episcopi. Nu este sugestiv faptul că atât Conferinţa Naţională a Laicatului, cât şi pandantul ei preoţesc au rămas la prima ediţie, fără urmări? A fost plătit dublul preţ al entuziasmului şi al lipsei de maturitate.

Evoluţia societăţii româneşti din ultimul deceniu şi jumătate a adus după sine şi o seamă de limpeziri. Între timp, confruntările succesive la care a trebuit să facă faţă Biserica în dimensiunea ei ierarhică au convins pe mai mulţi diriguitori de necesitatea impulsionării laicatului. Aşa cum am afirmat deja (vezi *Laicii şi laicatul*, în: Renaşterea 4/2004, p. 3), nu este vorba de a răspunde numai la critici sau de a trimite în prima linie pe mireni. Aceştia nu pot fi paravane ale ierarhiei, acţiunile lor fiind cu adevărat eclesiale numai împreună cu aceasta. Astfel, revigorarea conştiinţei laicatului este un efort comun şi un câştig spiritual şi pentru ierarhie deopotrivă. Înmulţirea zonelor în care Biserica este prezentă, a proiectelor de asistenţă socială de pildă, reclamă din partea laicatului o implicare pe măsură. Fără voluntariatul sau râvna laicilor, multe dintre cele realizate până acum, şi nu sunt puţine, ar fi fost aproape imposibil de finalizat. Întreţinerea şi dezvoltarea punctelor de asistenţă sanitară, a policlinicilor pentru săraci, a cantinelor, a şcolilor pentru cei defavorizaţi, a căminelor de bătrâni şi a orfelinatelor – toate acestea nu vor fi posibile fără un sprijin constant din partea laicilor. Dacă în raporturile dintre Biserică şi stat călăuzitor este principiul subsidiarităţii, adică acea concepţie potrivit căreia statul intervine la cerere şi numai atunci când Biserica are nevoie de ajutorul acestuia pentru realizarea unei iniţiative de interes social, tot astfel, cu nuanţele eclesiologice de rigoare, laicatul poate acţiona de o manieră subsidiară în raport cu ierarhia. Acest fapt nu înseamnă pe de altă parte lipsă de fantezie, de iniţiativă sau de curaj. Dimensiunea profetică a laicatului cuprinde toate acestea. Şi ceva în plus: datoria de a rămâne lucizi chiar şi atunci când, precum în vremuri tulburi ca ale noastre, unii diriguitori eclesiali se lasă purtaţi de valurile politice sau nu sunt ei primii să condamne devierile clasei politice. Pentru concretizarea acestei chemări profetice, mirenii nu trebuie să se ferească de cuvintele clare, aşa cum ierarhia nu trebuie să confunde critica provenită din interiorul Bisericii cu atacurile din exterior şi să plece de la premiza bunei-credinţe şi a bunei-intenţii a celor care se fac vocea unei nemulţumiri, nelămuriri sau îndoieli.

Care sunt însă modalităţile canonice şi practice de implicare a laicilor? Înainte de toate, nivelul parohial (Consiliul Parohial), apoi cel eparhial (Adunarea Eparhială) şi cel patriarhal (Adunarea Naţională Bisericească). În ceea ce priveşte potenţialul la nivel parohial, mulţi păstori îl ignoră. Nu au nevoie de ajutorul unui Consiliu format din oameni trezi, atenţi şi capabili. Dulcea somnolenţă parohială este uneori întreruptă doar de

forfota strângerii de fonduri pentru o reparaţie sau alta, pentru ca după aceea să se aşeze din nou liniştea. Or, în mediu rural sau urban, parohia trebuie să fie un laborator spiritual capabil să viruseze evanghelic, prin mărturie şi lucrare, mediul, să ofere exemplul unei vieţi creştine, a unei culturi pe măsură şi a unei sensibilităţi sociale. Referitor la Adunările Eparhiale se pot spune aceleiaşi lucruri ca şi despre Adunarea Naţională Bisericească: laicii prezenţi în aceste foruri sunt recrutaţi mai puţin dintre parohieni şi mai mult dintre deţinătorii unor titluri, funcţii publice sau economice. Sponsorul sau omul cu influenţă este mai preţuit decât laicul misionar şi cu personalitate. În plus, aceste structuri sunt convocate de regulă o singură dată în an, funcţia lor sfătuitoare fiind redusă la una de încuviinţare mută şi unanimă a ceea ce ierarhia (executivul) a întreprins. Tot de regulă, la astfel de întâlniri nu pot fi auzite sugestii, propuneri sau întrebări, fapt ce pune sub semnul întrebării însuşi rostul acestor structuri.

Parte a societăţii civile şi bază a trupului eclesial în acelaşi timp, laicatul este prezent pe toate aceste paliere tocmai pentru a informa, pentru a relata despre pulsul lumii, despre orizontul de aşteptări al comunităţii mai largi, adică pentru a ajuta episcopatul să îşi îndeplinească menirea sacramentală şi etimologică de supra-veghetor al cetăţii pământeşti în pelerinajul acesteia spre Împărăţie. Redus la un element de decor sau, în cel mai bun caz, la un rezervor de relaţii şi disponibilităţi, laicatul nu îşi va putea lua niciodată în serios rolul. Schimbarea de atitudine, azi ca şi mâine, trebuie să înceapă în sânul ierarhie pentru a evita fenomenul sindicalizării de care aminteam. Un laicat implicat şi conştient de sine şi de menirea lui va oferi cea mai bună imagine cu putinţă a diversităţii darurilor Sfântului Duh în Biserică. Cât despre impactul social, mai cu seamă într'o ţară cu o majoritate confesională precum în România, laicatul, adică trupul viu al Bisericii, ar lăsa urme: în politică, în economie, în viaţa culturală şi academică. Cu un astfel de laicat, gândirea socială ar fi şi mai mult acţiune socială, iar ierarhia sacramentală ar reintra în rolul genuin, adică acela spiritual, călăuzitor. Cu laici pe măsură, un episcop îşi poate regăsi măsura. Adică poate redeveni din manager părinte, urmaş al Apostolilor, aşa cum, tot prin angajamentul laicilor, stareţul poate renunţa să mai fie fermier redevenind custode de inimă şi minte. În fine, tot prin laicat, Biserica poate să identifice şi alţi parteneri sociali ieşind astfel din relaţia unică şi de multe ori jenantă cu statul. Cu alte cuvinte: ar ieşi din sfera puterii profane şi ar redescoperi politica evanghelică.

IV.

Una dintre gravele întârzieri ale României post-comuniste este legată de reforma politicilor sociale care să se reflecte în calitatea serviciilor de asistenţă socială şi medicală. În ceea ce o priveşte, Biserica Ortodoxă Română a fost confruntată imediat după 1989 cu un enorm orizont de aşteptări în acest domeniu. A încercat să îi facă faţă prin înfiinţarea de aşezăminte filantropice, de la cantine pentru săraci la cămine pentru persoanele în vârstă şi de la policlinci fără plată la şcoli pentru copiii proveniţi din familii dezorganizate. Numai în 2004, pentru a oferi şi câteva cifre (ce pot fi găsite în raportul Adunării Naţionale Bisericeşti), Biserica a alocat nu mai puţin de o sută de miliarde de lei şi a acordat asistenţă social-medicală unui număr de aproximativ jumătate de milion de persoane. Numărul aşezămintelor de protecţie socială înfiinţate şi administrate în cadrul structurilor bisericeşti se ridică la două sute. La care se adaugă proiectele în curs de realizare precum şi nenumăratele iniţiative la nivel parohial sau cele ale diferitelor organizaţii laice aflate sub binecuvântarea Bisericii. Toate aceste eforturi ale corpului eclesial în folosul corpului social, din păcate prea puţin mediatizate, se cer aduse la un numitor teologic comun, adică încadrate în contextul mai larg a ceea ce se cheamă gândirea socială a Bisericii. Altminteri, fără armonizarea de viziune a proiectelor punctuale eclesiale şi punerea lor în dialog cu structurile publice, acestea riscă să fie doar câteva picături de apă într'un ocean.

În lecturile anterioare am abordat câteva aspecte preliminarii ale gândirii sociale ortodoxe. Astfel, am pornit de la constatarea şi descifrarea unor mesaje politice lansate în ultima vreme şi faptul că acestea aşteaptă un răspuns concret din partea Bisericii majoritare. Aceasta se află încă într'un proces de clarificare a raportului cu politicul şi puterea, teza noastră fiind în favoarea delimitării de putere, orice culoare ideologică ar avea aceasta, şi pentru redescoperirea politicii evanghelice, adică a formelor de implicare pe care Mântuitorul Iisus Hristos le sugerează pentru Biserica Sa în drumul acesteia prin istorie. Apoi, continuând pe firul distincţiei dintre putere şi politică, dintre colaboraţionism şi colaborare, am constatat că mult citata *societate civilă* a fost timp de un deceniu şi jumătate doar o pretenţie, iar nu o realitate. Nu numai din vina ei, ci şi a celor care, precum Biserica majoritară, ar fi putut să se exprime şi pe această cale. În fine, am pledat pentru reactivarea conştiinţei laicatului ortodox de către ierarhia sacramentală şi implicarea acestuia în munca social-misionară a Bisericii.

Ne propunem în paginile de faţă să facem un pas mai departe. Cum orice angajament social bazat pe o motivaţie religioasă are nevoie de un cadru legal specific, adică de precizarea pozitivă a limitelor între care poate

să se desfăşoare fără să intre în conflict dar şi fără să fie împiedicată, ne vom opri asupra câtorva principii de bază ale libertăţii religioase şi asupra consecinţelor ce decurg din ele pentru cazul societăţii româneşti. Ceea ce este gândirea socială creştină pentru Biserică este legislaţia în materie religioasă pentru Stat. Iată de ce orice schiţă privind gândirea socială ortodoxă, cum este şi cea de faţă, nu poate face abstracţie de cadrul legal pe care un stat îl pune la dispoziţie. Vom vedea însă că situaţia nu este deloc simplă, că, oricât de ciudat sună pentru cei neavizaţi, pe acest teren asistăm la un conflict al paradigmelor de rezultatul căruia depinzând nu numai modelul de relaţie dintre puterea spirituală şi cea profană, ci şi cel al sistemului social românesc.

Libertatea religioasă sau despre limitele pozitive ale spiritului. Este binecunoscut faptul că, la ora actuală, România nu are încă o Lege a Cultelor. Şi aceasta nu pentru că nu ştie nimeni cum se scrie aşa ceva, ci pentru că voinţa politică refuză de un deceniu şi jumătate să îşi asume responsabilitatea pentru legiferarea într'un domeniu unde îşi dau întâlnire, surprinzător şi nu chiar, mai multe interese şi tendinţe. Până să le precizăm pe acestea, să vedem care ar fi principiile pe care o lege de acest fel trebuie să le conţină. Trebuie precizat de la bun început că aceste principii sunt regăsite, în diferite formulări, în majoritatea legislaţiei europene în domeniu. Precizarea este preţioasă atâta vreme cât rezistenţele faţă de o lege românească referitoare la regimul cultelor religioase pleacă tocmai de la contestarea valabilităţii acestor principii în momentul de faţă şi în contextul nostru dat.

Primul principiu ce trebuie ancorat în textul legii este chiar cel al *libertăţii religioase*. Doctrina juridică referitoare la drepturile fundamentale ale omului pune dreptul la libertate religioasă pe aceeaşi treaptă cu dreptul la opinie, convingere sau orice alt fel de credinţă. Inclusiv în marţieni sau monştri maritimi. Altfel spus, atâta vreme cât credinţa sau convingerea cuiva nu încalcă legile şi normele sociale, acesta nu poate fi oprit să îşi declare public credinţa sau convingerea. Nu poate fi nici arestat pe motiv că ignoră evidenţa lumii fizice sau că are o fantezie prea bogată. Cu alte cuvinte, dreptul la libertate religioasă reprezintă descrierea limitelor pozitive ale spiritului. Aşa stând lucrurile, este evident că simpla proclamare a libertăţii religioase nu este suficientă pentru construirea unui sistem relaţionar între subiecţii credinţei şi statul menit să le garanteze dreptul la existenţă. Pentru un astfel de sistem sunt necesare două precizări ce se condiţionează reciproc.

Astfel, odată acceptată şi garantată libertatea religioasă, statul trebuie să recunoască pluralitatea legitimă a celor care doresc să facă uz de aceasta.

În faţa pluralismului religios, statul este obligat să îşi precizeze poziţia. El poate să se decidă pentru o legătura aparte, intimă, cu una dintre confesiuni sau credinţe dând astfel naştere Bisericii de stat. Sau poate să se declare neutru faţă de toate cultele religioase. Sau laic. În cazul nostru nu se pune problema unei Biserici de stat şi aceasta în ciuda celor care, din ignoranţă sau confuzie intenţionată, văd proclamarea acesteia prin expresia de Biserică naţională. Între Biserica de stat, condusă ca atare de organele statului, şi Biserica naţională, cea care deţine un rol simbolic în istoria unei naţiuni, este o diferenţă la fel de mare ca între o fabrică de stat şi una privatizată, pe acţiuni. Aşadar, nu merită să zăbovim prea mult. Ceea ce este însă mult mai delicat şi merită o atenţie pe măsură este modul prin care statul se delimitează. Separaţia statului de o anumită credinţă este un postulat ce poate să se realizeze în două moduri, deloc similare şi deloc indiferente din punctul de vedere al cultelor faţă de care puterea seculară se profilează. Pentru că *neutralitatea* nu este acelaşi lucru cu *laicitatea*. În timp ce neutralitatea nu exclude cooperarea Biserică-Stat în folos public, laicitatea exclude din sfera posibililor parteneri sociali Bisericile şi confesiunile religioase. În lectură franceză, laicitatea a căpătat o tentă agresivă înrudită cu ateismul de stat din perioada dominaţiei comuniste. Este de înţeles de ce, pentru cazul românesc, modelul de relaţie nu poate fi construit decât în termenii neutralităţii, adică în acei termeni care delimitează condiţia fundamentală a partenerilor sociali şi face posibilă cooperarea acestora fără riscul amestecării periculoase a planurilor. Neutralitatea este la mijloc, între etatism şi laicism.

Nu numai statul se delimitează de spectrul religios, ci şi acesta de stat. Neutralităţii statului îi corespunde *autonomia* cultelor religioase. Aceasta nu reprezintă traducerea în oglindă a neutralităţii statului. Este mai mult decât atât. Autonomia cultelor religioase presupune că acestea sunt distante faţă de orice formă de guvernământ, faţă de orice ideologie. Conducerea cultelor după legi proprii – aşa cum se traduce etimologic autonomia – nu înseamnă că se creează tot atâtea insule ale exceptării de la legile statului câte culte acesta recunoaşte. Auto-nomia nu este tot una cu a-nomismul, cu lipsa legii, ci reprezintă dreptul la identitate acolo unde statul, prin natura lui abuzivă de care nu se poate dezice nici în cele mai avansate democraţii, încearcă să îşi impună propria lui filosofie de viaţă. Înţeleasă astfel, *autonomia* cultelor religioase este un tonifiant exerciţiu de *alteritate* în mijlocul sistemului legal pe care un stat de drept nu numai că nu este bine să îl refuze, ba să îl practice cât mai des posibil. Aşa se explică paradoxul politic al creştinismului, reflectat în definiţia divino-umană a Bisericii, rezultat din întâlnirea dintre Împărăţia Mea nu este din lumea aceasta (Ioan

18, 36) şi Tot sufletul să se supună înaltelor stăpâniri; că nu este stăpânire decât de la Dumnezeu (Romani 13, 1).

În cazul unei ţări cu o majoritate confesională, precum România, dar şi în cazul celor în care sunt două confesiuni deopotrivă de reprezentative, precum Germania, un alt principiu este deosebit de important: cel al *proporţionalităţii*. Acesta face posibilă cooperarea dintre stat şi cultele religioase în termeni transparenţi. Mai mult decât atât, prin aplicarea principiului proporţionalităţii este împiedicată transformarea neutralităţii în laicism dar şi evitarea bunului-plac sau a privilegiilor, acordarea unui suport logistic şi financiar din partea statului invers proporţional cu numărul de credincioşi ai unui cult. Asemeni altor principii, nici acesta nu este aplicabil orbeşte. În cazul comunităţilor religioase istorice, reduse cu timpul la o minoritate fragilă, statul nu va aplica fără rest proporţionalitatea şi nu se va dezinteresa de pildă de soarta unui locaş de cult din secolul XIV aparţinând unei confesiuni minoritare. În ciuda adversarilor acestui principiu, proporţionalitatea nu este traducerea în termeni juridici a dreptului celui tare şi mare. Prin păstrarea proporţiilor în relaţiile sale cu spectrul religios, statul de drept ia act de existenţa tuturor partenerilor de dialog. Proporţionalitatea presupune capacitatea distincţiei, altminteri, tratat de o manieră neproporţională, peisajul confesional ar fi pentru stat ceva fără chip şi fără nici o ierarhie de ordin numeric sau istoric. Aşa cum principiul proporţionalităţii, corelat cu cel al reprezentativităţii democratice, face posibilă prezenţa în Parlament a reprezentanţilor minorităţilor etnice, tot astfel, în domeniul religios, el face posibilă, mai mult: indispensabilă, luarea în serios a minorităţilor religioase.

Nu ne propunem să intrăm în celelalte detalii tehnice. Am enumerat doar câteva principii cu titlu exemplar pentru a vedea în ce cadru trebuie să se profileze gândirea socială creştină, care sunt delimitările şi precizările, graniţele dar şi şansele. Întrebarea firească pe care o poate formula cineva ar fi următoarea: nu sunt aceste principii, alături de altele asemenea, suficiente pentru o Lege a Cultelor? Unde este dificultatea de care aminteam la început?

Conflictul paradigmelor sau Europa *versus* America. Dificultatea intervine în momentul în care o astfel de lege este subestimată şi nu este citită în cheie politico-ideologică. Or, în această cheie, aşa cum o arată destule exemple de până acum, legislaţia în materie religioasă este deosebit de sugestivă pentru procesul de adoptare şi implementare de către o ţară a unui model politic. Rusia, Polonia, Cehia, Slovenia, Ungaria, Bulgaria, Ucraina – toate sunt ţări ale Europei de Est în care s'a dus, după căderea zidului Berlinului, o luptă aprigă, mai mult sau mai puţin vizibilă, între

modelul politic european şi cel nordamerican. Practic, tot ceea ce prevede modelul european este negat de cel american. Compromisul este imposibil. Dacă în alte domenii este posibil discursul diplomatic pro-european dar de orientare pro-americană (sic!), aici lucrurile stau altfel. Exemplul cel mai la îndemână este reprezentat de tribulaţiile legii în domeniu din Rusia. Au existat nu mai puţin de trei texte de lege, fiecare reprezentând o direcţie politică. Este semnificativ în acest sens un detaliu aparent minor: una dintre puţinele legi promulgate de Ruţkoi, şeful puciştilor din octombrie 1993, a fost şi cea referitoare la libertatea religioasă, menită să o corecteze pe cea din 1990, considerată prea liberală şi cauza invaziei sectare în spaţiul ex-sovietic.

Modelul european – numit aşa doar generic atâta timp cât în statele UE avem cel puţin trei formule consacrate de relaţie culte-stat – are câteva elemente reprezentative. Pe lângă principiile deja amintite, din paradigma europeană face parte sistemul în două trepte al asociaţiilor şi cultelor religioase. Potrivit acestui sistem, schimbarea statutului din asociaţie religioasă în cult religios se produce cu condiţia îndeplinirii unor criterii de genul duratei în timp, a numărului de membri, a impactului social etc. Sunt criterii care doresc să asigure statul pe de o parte de caracterul real al inserţiei sociale a cultului în devenire, dar, pe de altă parte, şi de loialitatea constituţională a acestuia. Procesul de la Curtea Constituţională a Germaniei privind caracterul de cult/persoană juridică de drept public a Martorilor lui Jehova s'a concentrat mai ales pe loialitatea constituţională (Verfassungstreue) a unei organizaţii care vede în stat instrumentul răului şi îi neagă astfel orice drept de a impune spaţiului public legile sale. Un motiv în plus pentru rezerva judecătorilor statului faţă de cererea de recunoaştere era şi faptul că Martorii declarau sus şi tare că nu vor face uz de noul statut, care oferea o seamă de facilităţi mai ales de ordin financiar. Din gratuitatea simbolică a revendicărilor jehoviste se înţelege lesne că în joc era altceva.

Al doilea element reprezentativ al sistemului european de relaţie între culte şi stat este calitatea de partener social de care se bucură cultele religioase recunoscute. Pe baza acestui statut este posibilă cooperarea subsidiară a cultelor şi ajutorul financiar al statului. Or, acest statut nu poate fi acordat decât unui număr limitat de culte. Nu este vorba despre restricţii sau, mai grav, despre discriminări. Statul nu acordă titlul de partner social, ci îl recunoaşte ca fiind deja onorat de către acele Biserici şi confesiuni religioase ce sunt implicate de secole în viaţa cetăţii. Şi din acest punct de vedere este evident faptul că o Lege a Cultelor nu instituie o realitate, ci o recunoaşte ca atare pe cea existentă. Nu este de aceea de mirare că primii care se grăbesc să conteste condiţiile legii sunt juniorii peisajului religios, cei care, vorba Poetului, nu mai au răbdare.

Ce propune modelul american? Acesta propune desfiinţarea sistemului în două trepte şi înregistrarea simplă a tuturor asociaţiilor religioase la Tribunal. Consecventă doctrinei drepturilor omului, definiţia asociaţiei/cultului religios nu se mai face în funcţie de colectivitate, ci doar în funcţie de persoana individuală. Religia devine o chestiune strict privată, obligată să se manifeste cu perdelele trase. Practicarea acestei formule ar duce la dispariţia statutului de cult religios recunoscut şi, drept consecinţă, a statutului de partener social. Ceea ce, mai departe, ar face imposibilă asistenţa financiară a statului pentru salarizarea personalului de cult şi a proiectelor de impact social. Statul nu ar fi doar neutru, ci şi amnezic. Nu ar mai exista criterii istorice sau culturale şi între asociaţiile religioase ar domni egalitatea de şanse în concurenţa pentru primele locuri în atenţia publică. În cele din urmă, relevante nu ar mai fi confesiunile importante de'a lungul secolelor, cele care au format limba şi conştiinţa unei naţiuni, ci doar cele care, prin campanii de publicitate, lobby şi finanţări externe ar şti să ocupe arena mediatică. În termenii economiei de piaţă, raportul dintre asociaţiile religioase şi societate ar urma să fie dictate de legea cererii şi a ofertei. Iar statul? Acesta ar fi bucuros să delege fără nici o obligaţie financiară o seamă din atribuţiile sale identitare, să renunţe de pildă la o parte a sistemului de asistenţă social-medicală sau de învăţământ. Iniţiativa privată, repet: finanţată mai ales din exterior, ar înghiţi astfel structuri tradiţionale care chiar dacă funcţionau deficitar erau cel puţin spaţii ale articulării modului românesc de a fi. În locul acestora, pentru a continua pe un ton apocaliptic în sens etimologic (scil. descoperire), am asista la înmulţirea şcolilor cu predare în limba engleză şi cu manuale alternative la cele deja alternative. Rezultatul: succesul procesului de globalizare a subculturii. La sărbătoarea şcolii bunicii nu vor mai avea ce căuta pentru că nu ar înţelege nici un cuvânt.

Evident, această imagine ar putea fi taxată drept izolaţionistă (de genul „Nu ne vindem ţara!"), alarmistă, nefondată, simplificatoare şi, la rigoare, neavenită. Adepţii necondiţionaţi ai noii lumi, ce urmează să se ridice peste ruinele celei vechi, aduc nenumărate argumente. Mai ales de ordin militar (garanţiile de securitate) şi economic (garanţiile prosperităţii). Ei mai arată spre fascinantul univers al comunicaţiilor, al internetului şi al schimbului de mărfuri, bani şi idei cu un simplu clic pe tastatura calculatorului de acasă. Tot aceştia se lasă vrăjiţi de faptul că pot comunica în idiomul universal englez – care, în sine, nu are nici o vină – cu oricine, de oriunde, despre orice. Confuzia clasică dintre medium şi mesaj va deveni lege. Ceea ce nu pot să ne spună apostolii noii lumi este ce vor mijloci ei despre ţara din care scriu e-mail-urile, în funcţie de ce referinţe identitare, de ce cărţi şi autori, evenimente istorice şi personalităţi, se vor poziţiona într'o

lume care, ce e drept, devine din ce în ce mai mică. Vor scrie, precum o fac deja colegii lor de generaţie din America, numai despre Dracula sau numai despre Ceauşescu? Sau numai despre Steaua sau numai despre hit-ul muzical românesc de la acea oră?

Liderii politici convinşi de această formulă uită că între Europa şi USA există o diferenţă majoră. În timp ce în Europa naţiunea precede statul, în USA statul precede naţiunea. Diferenţa aceasta nu produce de la sine un conflict între cele două continente. Ceea ce funcţionează bine de o parte sau alta a Atlanticului trebuie luat ca atare. Nu sunt excluse împrumuturile, testele, preluările de soluţii sau sugestiile. Conflictul începe însă din clipa în care un model nu ţine cont de existenţa legitimă a celuilalt. Or, a pretinde că sistemul social european este astăzi depăşit, a interpreta astfel criza cu care se confruntă drept începutul sfârşitului, că numai prin reţeta americană mai poate rămâne bătrânul continent în competiţia globală, este de departe mai puţin o constatare obiectivă şi mai curând o formulă ideologico-politică. Ea este întărită de o constatare pe care în cele din urmă nu avem cum să nu o facem: succesul de până acum al proiectului politic american în ţările est-europene se datorează insuccesului proiectului politic al UE. Proasta gestiune a crizei prelungite din Kosovo este un exemplu cotidian. Eurobirocraţia de la Bruxelles a eşuat să prezinte atractiv modelul său politic şi nu a reuşit să îl exporte cu adevărat, adică în integralitatea principiilor sale, în nici o ţară din fostul bloc comunist. În schimb, mai ales în ţările candidate la UE, a reuşit să reducă discursul european la norme şi rezoluţii, capitole de negociere şi sancţiuni. Într'o veche şi îndelung probată logică, între apropiata UE şi îndepărtata USA, oamenii politici est-europeni, secondaţi şi de câţiva vest-europeni precum premierul britanic sau cel italian, o aleg pe a doua. Apropierea naşte disconfort, în vreme ce depărtarea întreţine entuziasmul. Concret, în vreme ce pentru Bruxelles, eradicarea corupţiei din România este o chestiune capitală, pentru USA capitală este prezenţa în România a firmelor sale.

Iată aşadar contextul mai larg – pentru unii, poate prea larg – al unei legi aparent apolitice, situată undeva între prevederile legate de patrimoniul cultural şi cele referitoare la protecţia mediului. De altfel, pentru a întregi imaginea, dintre legile organice restante, alături de cea a cultelor, România mai are una pe agendă, la fel de dificilă: legea minorităţilor naţionale. Lucruri considerate disparate, fără legătură unele cu altele, încep să se aibă noimă. Pentru a le vedea coerenţa nu trebuie să suferi de scenarită şi nici să ai o fire prăpăstioasă. Este de ajuns să citeşte semnele timpului. Este exact ceea ce, din păcate, nu face Biserica majoritară. Cu rare şi notabile excepţii, ierarhia noastră nu dă semne că ar fi înţeles ce se petrece, în ţară şi în lume, la începutul celui de al treilea mileniu creştin. Încă suntem profund tributari

modului de abordare din trecut, în ciuda tinereţii biologice a unora, confundând planurile şi fiind uimiţi de rezultate. Este limpede că nu suntem pregătiţi pentru o competiţie interconfesională aşa cum suntem şi mai puţin pregătiţi pentru recunoaşterea propriile deficite. Cu toate acestea, vremea scadenţelor a şi sosit. Acestea sunt multiple şi complexe: fie că este vorba despre precizarea modelului de relaţie Stat-Biserică, fie că este vorba despre aplicarea Declaraţiei de la Bologna privind reorganizarea învăţământului superior european, căreia îi cade victimă, printre primele, teologia universitară, fie că este vorba despre provocările ingineriei genetice, fie că este vorba despre criza Europei sociale şi necesitatea unui răspuns pe măsură, fie că este vorba despre sincretismul spiritual actual ce se ascunde în haina ecumenismului sau despre conflictul paradigmelor politice şi ideologice. Ne putem consola că nu suntem singuri. Abia acum vedem care sunt consecinţele lipsei unei culturi a dialogului, a unei societăţi civile care să îşi merite numele, a unei clase politice româneşti reale, a unor instituţii viabile. Biserica noastră este cu adevărat naţională deoarece reflectă cu fidelitate toate metehnele naţiunii în mijlocul căreia slujeşte. Impasul fiind însă comun – al Bisericii majoritare, al societăţii civile, al clasei politice – soluţia nu poate fi aplicată decât tot împreună. Vom continua analiza noastră în numărul următor al revistei şi vom vedea ce resurse se ascund în formula aparent ezoterică a subsidiarităţii, un principiu politic împrumutat de altfel din eclesiologia sinodală a Ortodoxiei.

V.

În cadrul raporturilor ce caracterizează viaţa publică apare chestiunea esenţială a ierarhiei responsabilităţilor şi a modului de distribuire ale acestora între diferiţii actori sociali. Problematica nu este nouă. Şi nici străină preocupărilor teologice. Încă de la începuturile comunităţii creştine, suntem confruntaţi cu disensiuni privind locul şi rolul diferitelor categorii de membrii. Motiv pentru Sfântul Apostol Pavel să aducă aminte creştinilor de la Roma

> (...) că după cum într'un singur trup avem multe mădulare şi mădularele nu au toate aceeaşi lucrare, tot aşa şi noi, cei mulţi, un trup suntem în Hristos şi fiecare ne suntem mădulare unii altora, având însă daruri felurite, după harul ce ni s'a dat... (Romani 12, 4-6)

Mult înainte de acest moment istoric, conducând poporul său spre tărâmul făgăduit, Moise se confruntă deja cu imposibilitatea de a conduce la propriu şi cu eficienţă o massă de oameni. Văzând în ce impas se afla Moise, socrul acestuia, Ietro, preotul din Madian, îi dă un sfat practic. Merită citat *in extenso* deoarece este primul curs biblic de management:

> Ce faci tu, nu faci bine, că şi tu te vei slei, şi poporul acesta care-i cu tine; grea e pentru tine treaba aceasta, şi nu vei putea s'o faci singur. Acum dar ascultă-mă pe mine!; am să-ţi dau un sfat; apoi, Dumnezeu cu tine! Tu să-i fii poporului ceea ce trebuie să-i fii faţă de Dumnezeu: să-I înfăţişezi lui Dumnezeu, tu, trebuinţele lor; iar lor să le arăţi poruncile şi legile Lui, să le descoperi căile pe care să umble şi faptele pe care să le facă. Acum: din întregul popor alege-ţi oameni destoinici şi temători de Dumnezeu, oameni drepţi, care urăsc trufia, şi pune-i căpetenii peste mii, căpetenii peste sute, căpetenii peste cincizeci, căpetenii peste zeci. Aceştia, ei să judece poporul în toată vremea: pricinile grele să le aducă la tine, iar pe cele mici să le judece ei. Ei te vor ajuta astfel, uşurându-ţi povara. De vei face lucrul acesta, Dumnezeu te va întări, tu vei putea să faci faţă, iar poporul acesta'ntreg va ajunge cu pace la locul său. (Ieşirea 18, 17-23)

Aşadar, din lectura celor două pasaje biblice mai mult decât sugestive, distingem deja două aspecte critice: modul de exercitare a propriei funcţii şi împărţirea funcţiilor propriu-zise. Ce au în comun aceste lucruri cu gândirea socială a Bisericii? Ei bine, de modul în care sunt rezolvate, precizate şi articulate raporturile dintre categoriile, funcţiile, responsabilităţile, necesităţile şi interesele celor care formează spaţiul public depinde în mod hotărâtor, aşa cum se poate acum lesne înţelege, realizarea echilibrului social necesar. Un prim exemplu în acest sens îl oferă spaţiul eclesial şi este reprezentat de colaborarea dintre întreita ierarhie sacramentală şi laicat. Iată de ce, într'un număr anterior, puneam problema laicatului sau a subsidiarităţii interne a Bisericii (Renaşterea, nr. 1/2005, p. 7) şi constatam că nu numai în raporturile generice dintre Biserică şi stat poate funcţiona principiul subsidiarităţii, ci inclusiv în cele dintre ierarhie şi laicat, dintre structura parohială şi cea eparhială, dintre Biserică în ansamblul ei şi ceea ce se cheamă societatea civilă. În continuarea demersului început, ne propunem acum să abordăm teologia socială ca expresie a subsidiarităţii externe a Bisericii. Dar ce este, de fapt, subsidiaritatea?

Teologia socială sau subsidiaritatea externă a Bisericii. Carl Schmitt avea dreptate: conceptele politice sunt la origine concepte teologice secularizate. Subsidiaritatea este un astfel de concept. Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I aducea aminte oamenilor politici, cu ocazia unui discurs ţinut în 1994 în faţa Adunării Parlamentare a Consiliului Europei, de originile eclesiologice ale subsidiarităţii, traducere a practicii sinodale din Ortodoxia genuină:

> Este frapant că organizarea real democratică a Bisericii Ortodoxe – cu al său grad de autonomie administrativă şi de autoritate locală a episcopilor, a patriarhilor şi a Bisericilor autocefale, dar şi cu a sa unitate euharistică în credinţă – reprezintă un prototip recent instituţionalizat de către Uniunea Europeană sub numele de *principiu al subsidiarităţii* ca fiind metoda cea mai eficace în ceea ce priveşte articularea puterilor şi a responsabilităţilor.

Subsidiaritatea a fost citată ca principiu într'un document al UE în 1992, în preambulul Cartei sociale a drepturilor fundamentale ale angajaţilor. Principiul subsidiarităţii va fi preluat ca atare şi în Tratatul de la Maastricht, intrat în vigoare în noiembrie 1993, fapt ce va încuraja masiv cariera acestui concept politic. Aceasta nu este nici astăzi încheiată. Dimpotrivă.

Ca termen, subsidiaritatea provine din latinescul *subsidium,* care poate fi tradus prin „ajutor din rezervă" sau, într'un context modern, „asistenţă în caz de pană". În practica militară a epocii romane, acest ajutor venea din partea acelor *subsidiarii cohortes*, adică din rândurile celor aflaţi în spatele frontului de luptă. Adică, tot în termeni actuali, din rândurile celor de pe banca de rezerve. Ca principiu, aşa cum am văzut, subsidiaritatea s'a profilat în discursul politic şi etic relativ recent. Şi aceasta în ciuda faptului că problematica subsidiarităţii în raporturile sociale se regăseşte deja la Aristotel sau Toma de Aquino sau Johannes Althusius, dar şi la autori precum Dante sau Wilhelm Emmanuel von Ketteler sau Abraham Lincoln. Din punct de vedere teologic, primul care relansează subsidiaritatea ca principiu al eticii creştine este Pius XI în enciclica socială *Quadragesimo anno* din 1931.

Literatura de specialitate identifică patru caracteristici ale principiului subsidiarităţii:

1) centralitatea omului capabil să fie responsabil pentru deciziile sale;

2) competenţa primară de a identifica resursele şi modalităţile de susţinere a vieţii proprii şi a familiei revine persoanei ca atare (*singularis hominibus*), ceea ce înseamnă că statul sau orice organism social nu au voie să intervină nesolicitaţi;

3) statul este binevenit şi solicitat să intervină în momentul în care persoana sau comunitatea mică nu fac faţă rezolvării propriilor necesităţi;

4) după restabilirea capacităţilor persoanei sau ale comunităţii de a se descurca independent – după formula „te ajut ca să te ajuţi" –, statul are datoria să se retragă, adică nu trebuie să controleze sau să supravegheze pe cei pe care îi asistase înainte. Altfel spus, prin subsidiaritate se înţelege acel raport al statului cu societatea care, plecând de le premiza fundamentală că

persoana sau comunitatea civilă sau cea religioasă sau de orice fel sunt deplin conştiente şi responsabile, nu intervine nesolicitat şi nedorit atâta vreme cât sunt respectate cadrele legale. Mai departe, solicitat să intervină, adică să ajute – ceea ce nu este tot una cu preluarea integrală şi definitivă a sarcinii persoanei sau comunităţii care solicită ajutorul – prin mijloacele sau specifice, statul nu trebuie să acţioneze substitutiv. Subsidiaritatea nu este tot una cu substituţia. O diferenţă pe care o trăiesc direct mai ales cei obişnuiţi cu statul paternalist ce înmoaie în sosul propriu posmegii existenţei comunitare. Subsidiaritatea nu vrea să genereze dependenţe sau alte forme de condiţionare reciprocă pe termen lung. Principiul acesta, atunci când este aplicat, se concretizează în termeni de parteneriat. Cum ar fi cei dintre sfera publică şi cea privată. Din păcate, aceast parteneriat public-privat nu a fost exploatat la noi în întregime şi pe măsura oportunităţilor ce le oferea unei societăţi ieşite din matca ideologică a statului providenţă şi care trebuia să se obişnuiască cu ipostaza de arbitru neutru a statului.

Pentru a fi mai concreţi, trebuie să precizăm că subsidiaritatea nu se aplică doar raportului persoană-societate, mare-mic, puternic-slab, stat-comunitate locală, ci şi, sau mai ales, raportului dintre două entităţi diferite ca structură, legitimare şi finalitate, aşa cum este cazul celui dintre Biserică/culte religioase şi stat. La rigoare, pentru a nu transforma colaborarea în colaboraţionism, raportul Biserică-stat (generic formulat) nu poate fi altfel decât subsidiar. Adică: Biserica este autonomă în ceea ce priveşte necesităţile şi rigorile ei interne de bază, dar poate cere asistenţă din partea statului atunci când, având în plan un proiect cu implicaţii sociale majore, nu îl poate duce la capăt de una singură. În acel moment, în care care statul este solicitat, răspunsul acestuia nu este facultativ dar nici nu poate fi înţeles, atunci când este pozitiv, drept o favoare. Statul nu se poate refugia de câmpul social din care fac parte şi Bisericile sau confesiunile religioase, alături de toate celelalte forme de asociere, pretextând lipsa banilor sau a voinţei politice. Dacă din perspectiva sferei private sau a instituţiilor de interes public (ceea ce nu înseamnă că îşi pierd, în raport cu statul ca expresie prin excelenţă a sferei autorităţii publice, caracterul privat, adică autonom), cererea adresată statului corespunde principiului subsidiarităţii, răspunsul statului trebuie să corespundă celui al solidarităţii. Este, în esenţă, reversul subsidiarităţii. Dacă statul înţelege să îşi exercite autoritatea doar la nivelul recoltării impozitelor de la populaţie, atunci orice iniţiativă caritabilă din partea Bisericii, mai ales atunci când este majoritară, solicită vehement conştiinţa socială a personalului din aparatul de stat.

Pentru a putea construi raporturi subsidiare cu statul sau cu alte organisme, publice sau private, cu ONG-uri sau orice structură aparţinând aceleiaşi societăţi civile din care face parte şi ea, Biserica trebuie să îşi

precizeze coordonatele unei teologii sociale. Aşa cum avem o teologie biblică, una dogmatică sau alta liturgică, tot astfel este nevoie de o teologie socială. Nu de încă o teologie a genitivului (teologia socialului alături de cea a politicului sau comunicării sau a laicatului etc.), ci de încă o modalitate de citire a semnelor timpului şi de transmitere în conformitate cu acestea a mesajului evanghelic. Pentru a elimina din capul locului orice confunzie, teologia socială nu este o adaptare ortodoxă a *teologiei eliberării,* amestecul acela dintre Predica de pe Munte şi Manifestul Partidului Comunist. Teologia socială ortodoxă, aşa cum se articulează acum la noi, ar trebui să însemne concretizarea mult citatei „liturghii după Liturghie" sau, cu o expresie a Sfântului Ioan Gură de Aur, a „tainei fratelui". Însă nu oricum. Complexitatea socială, ideologică şi economică actuală provoacă dimensiunea profetică a teologiei şi o constrânge să ia act de schimbările lumii. Contemporaneitatea Sfinţilor Părinţi cu propriul lor timp ne obligă să fim contemporani conştienţi cu epoca noastră. Cu riscurile şi disconfortul de rigoare: aşa cum ei au ieşit în agora disputelor filosofice şi culturale, aşa cum au înfruntat, până la martiriu, ideologia politică a puternicilor zilei, aşa cum au construit comunităţi solide în mijlocul furtunilor istorice de care, de la început şi până la Parusie, are şi va avea parte Biserica lui Hristos, tot astfel nici noi nu putem să nu dialogăm, să nu protestăm sau să nu nădăjduim. Aşa înţelegând lucrurile, teologia socială nu este nouă însă, paradoxal, trebuie redescoperită. În ceea ce o priveşte, Biserica Ortodoxă Română este doar la începutul acestui demers, paginile de faţă dorind să fie o contribuţie pe acest drum lung cât istoria.

VI.

Un câmp tematic unde aplicarea principiului subsidiarităţii se produce la nivelul autorităţii morale şi a responsabilităţii publice, adică nu la nivel financiar, aşa cum suntem obişnuiţi, este politica vieţii. Alături de teme precum raporturile dintre stat şi culte sau justiţia socială sau globalizarea, bio-etica este un capitol esenţial la teologiei sociale. Această dezvoltare este rezultatul ultimelor decenii care au adus cu sine o serie întreagă de aspecte inedite, provocând în egală măsură clasa politică şi teologii. Bio-etica a devenit o ştiinţă în sine, cu ramuri şi compartimente, prezentând o bibliografie impresionantă. Mai mult, specialiştii bio-eticieni nu sunt doar biologii sau chimiştii, necesitatea abordării interdisciplinare, la intersecţia ştiinţelor naturii cu psihologia, filosofia şi teologia, devenind acută. Este poate şi motivul pentru care, în limba română, nu avem până acum decât un număr restrâns de lucrări pe temă. Salutară este de aceea cu atât mai mult înfiinţarea Comisiilor Locale de Bioetică şi, la nivelul Patriarhiei, a Comisiei Naţionale de Bioetică.

Politica evanghelică a vieţii. Dacă ne limităm la spaţiul european, scena politico-ideologică a ultimilor ani a fost dominată de chestiuni de genul non-discriminării femeilor, legalizarea avorturilor, căsătoriile între persoane de acelaşi sex, moartea asistată sau euthanasia etc. Toate aceste tendinţe, concretizate într'o serie de acte normative precum declaraţii sau hotărâri ale Parlamentului European sau rapoarte ale Consiliului Europei, preluate parţial sau integral în dreptul naţional al statelor membre ale UE sau în cele cu statut de candidate, au avut ca punct de plecare declarat doctrina modernă a drepturilor omului. În numele acesteia s'au operat sistematic modificări ale percepţiei politice şi juridice asupra omului, luat nu în funcţie de contextul social, ci considerat ca atare, ca *unicum*. Dreptul la diferenţa specifică a prevalat asupra genului proxim, adică asupra dreptului sau cutumei unei comunităţi. În anumite cazuri, pe bună dreptate. În cele mai multe însă, schimbarea de paradigmă a produs o gravă de-contextualizare socială a omului ca subiect politic. Definiţia cultural-comunitară a omului ca fiinţă politică, adică aparţinând *polis*-ului, a fost înlocuită cu definiţia-naraţiune, cu descrierea antropologică a acestuia. Potrivit acesteia, omul este fiinţa dotată cu raţiune, care plăteşte impozitele şi care face tot ceea ce nu este interzis.

O explicaţie rareori adusă în discuţie pentru evoluţia aceasta este faptul că oglinda istorică şi ideologică a lumii occidentale, europene şi americane, era până nu demult imperiul comunist construit tocmai pe umilirea şi anularea individualităţii în numele unui ideal revoluţionar pe şantierul căruia nu mai conta câţi Ivani, Ioni sau Johannes erau mutilaţi sau omorâţi. Deasupra oricări percepţii personale stătea idealul societăţii comuniste. Dictatura proletariatului nu se preocupa de *omul nou* din grija faţă de *om*. Importantă şi decisivă era *noutatea*, adică societate comunistă. Care se construia cu preţul sacrificării omului. Acesta era criminalul paradox al comunismului, al socialismului radical lipsit de dimensiune social-umană. Pe acesta dorea în ultimii ani ai URSS să îl salveze Gorbaciev prin celebra lui formulă a „socialismului cu faţă umană", recunoaştere indirectă a contrariului de până atunci. Acestuia dorea să îi dea replica şi gândirea politică occidentală. Riscul polarizării ideologice între dictatura proletariatului şi drepturile omului, între *omul nou* şi *omul autonom*, se văd abia acum, la mai bine de un deceniu de la căderea comunismului. Dacă ideologia comunistă anula omul în numele comunităţii ideale, doctrina drepturilor omului anulează omul în numele lui însuşi. Acesta este tragicul paradox al libertăţii de tip occidental, iluminist. Evident, nimeni nu poate spune care este răul mai mic. Este iarăşi evident că pentru noi, cei care trăim în ţări marcate de teroarea comunistă, orice este bun cu condiţia să fie

altceva. A preciza aici limitele şi pericolele celor două experienţe istorice, ar însemna să schimbăm complet subiectul.

Ce au însă toate acestea în comun cu bio-etica? Ei bine, nu putem înţelege toată dezbaterea politică şi nici polemica teologico-filosofică în jurul statului embrionului sau a fătului sau a bolnavului aflat în comă sau în stadiu terminal, dacă nu ştim de la ce definiţie a omului se pleacă sau, mai bine zis, câte definiţii concurente ale acestuia există. Este, în fapt, miezul polemicii dintre Habermas şi Sloterdjik. Primul, filosof social de coloratură, teoretician al structurile comunicaţionale şi unul dintre cei mai de seamă gânditori ai Europei la ora actuală, susţine că nu putem face abstracţie de calitatea supra-ordonatoare a societăţii care, la un moment dat, cenzurează pornirile auto-distructive ale omului. Al doilea, cu ironie macrabă, consideră că toată această confuzie dintre permis şi nepermis nu face altceva decât să scoată în evidenţă necesitatea de a recunoaşte societăţii umane de azi caracterul unui imens *Menschenpark* în care orice experiment este posibil.

La nivelul ideologiilor politice, dezbaterile nu sunt atât de limpezi însă nu mai puţin polarizate, clasa diriguitoare europeană oscilând între presiunea SUA care patentează progresiv părţi întregi din harta genetică a omului şi presiunea industriei farmaceutice entuziastă la gândul unor noi şi senzaţionale medicamente. Din punct de vedere juridic, patentarea zestrei genetice umane de către firmele americane este preludiul la o nouă eră financiară. Practic, tot ceea ce se va produce, în industria farmaceutică dar nu numai, pe baza datelor genetice deja patentate va trebui plătit aşa cum se plăteşte acum licenţa pentru piesele şi programele industriei electronice. Aşa se explică presiunea enormă la care sunt supuse guvernele ţărilor europene dezvoltate de către concernele farmaceutice pentru a micşora diferenţa de timp şi de cercetare între acestea şi concurenţa americană. Guvernul german de exemplu a înaintat spre dezbatere Bundestag-ului o lege care permite experinţele genetice la nivelul celulei şi a embrionului uman numai în scop medical. O lege similară a fost aprobată şi de Adunarea Naţională a Franţei. Este evident, aşa cum au arătat şi criticii acestor legi, că permisiunea, oricât de restrictivă, este prima poartă spre abuz. Nici consensul internaţional, exprimat la nivelul Organizaţiei Naţiunilor Unite, de a interzice clonarea de fiinţe umane nu este mai sigur în faţa fărădelegii. Aşa cum, similar, o decizie similară a ONU privind neproliferarea armelor atomice nu a împiedicat şi nu împiedică state precum Pakistanul, Iranul sau Coreea de Nord să producă noi rachete purtătoare de bombe atomice şi să execute teste cu acestea.

În ceea ce ne priveşte pe noi, cazul Iliescu a fost un serios semnal de alarmă şi o confirmare a faptului că, mai ales în lipsa unei legislaţii precise, zona bio-etică este una foarte sensibilă dar că în acelaşi timp şi una în care

abuzul se produce face mai uşor decât în sfera bancară sau informatică. Partea pozitivă a acestui caz intens mediatizat a fost aducerea pentru o vreme pe scena publică a unor teme până atunci rezervate unui număr mic de medici şi unuia şi mai mic de teologi. Legea privind fertilizarea asistată, adoptată la puţin timp după aceea, este o altă consecinţă a cazului Iliescu. Centrală aici a fost mai puţin definiţia omului în general cât a statutului de sursă de viaţă al acestuia. Altfel spus, dimensiunea bio-etică s'a referit la condiţiile în care omul poate da viaţă altui om, la riscurile medicale şi sociale pe care le presupune o sarcină provocată artificial la o vârstă înaintată. Tot cu această ocazie, multe spitale au reactivat sau au înfiinţat comisii interne de bio-etică, formă de dialog şi consultare profesională ce nu poate fi decât salutară. Poate că abia acum, după aproape două decenii, va fi înţeleasă şi acceptată mai bine lucrarea preoţilor în spitale. Chiar şi prin ricoşeu mediatic, importanţa temelor bio-etice a devenit în ultimele luni mai evidentă în România.

Ceea ce confuzionează pe oricine se apropie fără o pregătire minimă de zona dezbaterilor bio-etice este faptul că, la prima vedere, toţi cei implicaţi par să subscrie la aceeaşi viziune asupra omului. Toţi invocă de pildă demnitatea acestuia. Dar despre ce demnitate poate fi vorba atunci când aceasta este citată pentru a justifica euthanasia pe motiv de durere sau de ireversibilitate a pierderii funcţiunilor vitale? Demnitatea celor care se opun euthanasiei şi o denunţă drept ceea ce este, adică: crimă, este cu totul altceva decât „demnitatea" adusă în discuţie de partea adversă. Adepţii euthanasiei, pentru a rămâne la acelaşi exemplu, nu văd cum de fapt omul este redus la o fiinţă asemeni calului sau câinelui pe care stăpânii, aici: rudele sau medicii, îi injectează cu soluţie lethală pentru a le scurta suferinţa. Omul este redus la suma simţurilor sale şi este considerat demn de viaţă în funcţie de cât suferă. Purificarea prin suferinţă sau posibilitatea vindecării miraculoase sunt expediate drept mostre de cinism şi obscurantism. Asupra vieţii omului, fiinţa irepetabilă şi unică, ajunge să decidă aparatul deconectat de către alte fiinţe umane, convinse că fac un bine tocmai în momentul în care pun de o manieră practică sub semnul întrebării irepetabilitatea şi unicitatea fiinţei-pacient.

Exemplul ambiguităţii valorilor invocate *pro* şi *contra* vieţii provoacă teologia socială ortodoxă să fie mult mai prezentă în miezul dezbaterilor şi să promoveze, desluşit şi fără complexe de superioritate, politica evanghelică a vieţii. Or, pentru a da mărturia ce se aşteaptă de la ea, Biserica (în cazul nostru, cea majoritară) trebuie să îşi formeze apostoli pe măsura provocărilor, capabili adică să zdruncine indiferenţa clasei politice şi să cultive un dialog permanent cu mediile sociale şi medicale. Din păcate, experienţa de până acum este descurajantă. Ar fi suficient să constatăm cum

textul final al Comisiei Naţionale de Bioetică referitor la transplantul de organe, rezultatul unor dezbateri serioase în cadrul Comisiilor Locale de Bioetică, nu a fost comunicat eparhiilor şi nici publicat de revistele teologice. Pur şi simplu. Nu ne rămâne decât să sperăm că a fost (încă) o neglijenţă regretabilă. Mai regretabil ar fi ca, de acum înainte, mai ales de când suntem deja cu un pas în casa europeană, să nu ne facem auzită vocea pe marginea unor teme fundamentale ce ne privesc şi pe noi. În cele din urmă, acesta este, incomod dar necesar, mesajul profetic al Ortodoxiei.

Bibliografie selectivă

Abrevieri

GL = Glaube und Lernen. Zeitschrift für theologische Urteilsbildung, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
KD = Kerygma und Dogma, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen
R = Renaşterea, Revista Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului şi Clujului, Cluj-Napoca.
RS = Religioni e Società, Rivista di scienze sociali della religione, Firenze.

Izvoare şi documente

A.I. Teologia patristică

Les Constitutions Apostoliques, Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Metzger, Tome I: Livres I et II, Tome II: Livres III – VI, Tome III: Livres VII et VIII, Sources Chrétiennes N^{o} 320, 329 et 336, Les Éditions du Cerf, Paris, 1985, 1986 et 1987.

Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Edidit Centro di Documentazione, Istituto per le Scienze Religiose Bologna, Curantibus J. Alberigo, P.-P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, Consultante H. Jedin, Editio tertia, Bologna, 1973 / Dekrete der Ökumenischen Konzilien. Band 1. Konzilien des ersten Jahrtausends vom Konzil von Nizäa (325) bis zum vierten Konzil von Konstantinopol (869/70). Im Auftrag der Görres-Gesellschaft ins Deutsche übertragen und herausgegeben unter Mitarbeit von Gabriel Sunnus und Johannes Uphus von Josef Wohlmuth, Ferdinand Schöning, Paderborn-München-Wien-Zürich, 1998. Band 2. Konzilien des Mittelalters vom ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512-1517), 2000.

Maria Grazia MARA (a cura di), *Richezza e povertà nel cristianesimo primitivo*, III edizione, Città Nuova Editrice, Roma, 1998.

A.II. Documente teologice recente

A.II.1. Documente romano-catolice

L. BERTSCH et al. (Hrsg.) ,*Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe* I, Zweite, durchgesehene und verbesserte Auflage, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1976.

Hans BUCHHEIM/ Felix RAABE (Hrsg.), *Christliche Botschaft und Politik. Texte des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zu Politik, Staat, Verfassung und Recht* (= Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 5), Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich, 1988.

I documenti sociali della Chiesa. Da Leone XIII a Giovanni Paolo II, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1991.

Karl RAHNER/ Herbert VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*, Allgemeine Einleitung – 16 spezielle Einführungen, ausführliches Sachregister, Hrsg. von Werner Becker, St. Benno-Verlag, Leipzig, 1974.

A.II.2. Documente ale Bisericilor născute din Reformă

Diferitele documente şi atitudini ale Bisericii Evanghelice din Germania din perioada 1960-1978 sunt publicate în volumele: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland, Band 1 – *Frieden, Menschenrechte, Weltverantwortung*; Band 2 – *Soziale Ordnung, Wirtschaft, Staat*; Band 3 – *Ehe, Familie, Frauen, Männer*; Band 4 – *Bildung, Information, Medien*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1978. În afară de acestea, vezi ediţiile textelor în parte relevante pentru noi:

Die evangelische Kirche und die Bildungsplanung, Eine Dokumentation, Herausgegeben von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn/Quelle & Meyer, Gütersloh/Heidelberg, 1972.

Der Entwicklungsdienst der Kirche – ein Beitrag für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt, Eine Denkschrift der Kammer der Evangelischen

Kirche in Deutschland für Kirchlichen Entwicklungsdienst, Herausgegeben vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, 2. Auflage, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1973.

Die soziale Sicherung im Industriezeitalter, Eine Denkschrift der Kammer für soziale Ordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland, Herausgegeben vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, 2. Auflage, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1973.

Straßenverkehr – Evangelische Beiträge. Aktueller Kommentar der Kammer der EKD für soziale Ordnung: Verantwortung für den Straßenverkehr, Herausgegeben von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1977.

Sozialethische Überlegungen zur Frage des Leistungsprinzips und der Wettbewerbsgesellschaft, Eine Denkschrift der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für soziale Ordnung, Herausgegeben von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1978.

Die Menschenrechte im ökumenischen Gespräch, Beiträge der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für öffentliche Verantwortung, Herausgegeben von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1979.

Leben und Erziehen – wozu?, Eine Dokumentation über Entschließungen der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 9. und 10. November 1978, Herausgegeben von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1979.

Frieden wahren, fördern und erneuern, Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Herausgegeben von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland, 2. Auflage, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1981.

„Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen" – Sozialethische Probleme der Arbeitslosigkeit, Eine Studie der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für soziale Ordnung, Herausgegeben von der Kirchenkanzlei im Auftrage des Rates der Evangelischen Kirche in

Deutschland, 2. Auflage, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1983.

Landwirtschaft im Spannungsfeld zwischen Wachsen und Weichen, Ökologie und Ökonomie, Hunger und Überfluß, Eine Denkschrift der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für soziale Ordnung, Herausgegeben vom Kirchenamt im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1984.

Menschengerechte Stadt. Aufforderung zur humanen und ökologischen Stadterneuerung, Ein Beitrag der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für soziale Ordnung, Herausgegeben vom Kirchenamt im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, 2. Auflage, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1984.

Weltbevölkerungswachstum als Herausforderung an die Kirchen, Eine Studie der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für Kirchlichen Entwicklungsdienst, Herausgegeben vom Kirchenamt im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1984.

Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe, Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Herausgegeben vom Kirchenamt im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1985.

Alterssicherung – die Notwendigkeit einer Neuordnung, Eine Denkschrift der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für soziale Ordnung, Herausgegeben vom Kirchenamt im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1987.

Arbeit, Leben und Gesundheit. Perspektiven, Forderungen und Empfehlungen zum Gesundheitsschutz am Arbeitsplatz, Eine Studie der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für soziale Ordnung, Herausgegeben vom Kirchenamt im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1990.

Strafe: Tor zur Versöhnung?, Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Strafvollzug, Herausgegeben vom Kirchenamt im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1990.

Gemeinwohl und Eigennutz. Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft, Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Herausgegeben vom Kirchenamt im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1991.

Sinti und Roma, Eine Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland (= EKD-Texte 42), Hannover, 1991.

A.II.3. Documente ortodoxe

Sinodul episcopal jubiliar al Bisericii Ortodoxe Ruse, 2000, *Fundamentele concepţiei sociale a Bisericii Ortodoxe Ruse*, în: Ioan ICĂ jr./ Germano MARANI (ed.), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente — documente — analize — perspective*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 185-266. Varianta germană: *Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche*, Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar, hrsg. von Josef Thesing und Rudolf Uertz, Konrad-Adenauer-Stiftung, Sankt Augustin, 2001.

A. II.4. Documente ecumenice

Grundwerte und Gottes Gebot, Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, Herausgegeben von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn/ Paulinus Verlag, Gütersloh/ Trier, 1979.

Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung, Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, Herausgegeben vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1985.

Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens, Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz in Verbindung mit den übrigen Mitglieds- und Gastkirchen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West), Herausgegeben vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1989.

Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich, 3. Auflage, Wien, 2005.

A. Instrumente de lucru (dicţionare, manuale, sinteze)

Dizionario patristico e di antichità cristiane, diretto da Angelo di Berardino, Marietti, Casale Monferrato, 1994.

Lexikon für Theologie und Kirche, Hrsg. von Michael Buchberger et al., Herder, Freiburg in Br., 1965. Cuprinde un supliment de trei volume cu textele comentate ale lui Vatican II, 1966-1968.

Peter EICHER (Hrsg.), Redaktion: Angela Schlenkrich, *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Neuausgabe, Kösel-Verlag, München, 2005.

Horst GOLDSTEIN (Hrsg.), *Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1991.

Peter HELBICH/ Horst SEIBERT/ Friedrich THIELE, *Die soziale Arbeit der Kirche. Ein Diakonie-Lexikon*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1982.

Anselm HERTZ/ Wilhelm KORFF/ Trutz RENDTORFF/ Hermann RINGELING (Hrsg.), *Handbuch der christlichen Ethik*, Aktualisierte Neuausgabe, Bd. I-III, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1993.

Martin HONECKER/ Horst DAHLHAUS/ Jörg HÜBNER/ Traugott JÄHNICHEN/ Heidrun TEMPEL (Hrsg.), *Evangelisches Soziallexikon*, Neuausgabe, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln, 2001.

Hermann KUNST/ Siegfried GRUNDMANN (Hrsg.) in Verbindung mit Wilhelm SCHNEEMELCHER/ Roman HERZOG, *Evangelisches Staatslexikon*, Kreuz-Verlag, Stuttgart-Berlin, 1966.

Heinrich POMPEY/ Paul-Stefan ROß, *Kirche für andere. Handbuch für eine diakonische Praxis*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1998.

PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, III Edizione, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2004.

Trutz RENDTORFF/ Heinz Eduard TÖDT, *Theologie der Revolution. Analysen und Materialien*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968.

Gerhard K. SCHÄFER/ Theodor STROHM (Hrsg.), *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch zur theologischen Verständigung über den diakonischen Auftrag* (= Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg, Bd. 2), 3. Auflage, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1998.

B. Publicaţii colective

(a cura del Centro Aletti), *Politica nell'Est. Una lettura critica del ruolo dei cristiani nel sociale e nel politico*, Lipa, Roma, 1995.

Hans-Eckehard BAHR (Hrsg.), *Weltfrieden und Revolution. Neun politisch-theologische Analysen*, Rowohlt, 1968.

Hans-Jürgen BENEDICT/ Hans-Eckehard BAHR (Hrsg.), *Kirchen als Träger der Revolution. Ein politisches Handlungsmodell am Beispiel der USA*, Furche-Verlag, Hamburg, 1968.

Kurt BIEDENKOPF/ Hans-Peter DÜRR/ Jakub TROJAN, *Marktwirtschaft auf dem Prüfstand*, Hrsg. von der Evangelischen Forschungsakademie, Wichern-Verlag, Berlin, 1994.

Jörg BOPP/ Hans BOSSE/ Wolfgang HUBER, *Die Angst vor dem Frieden*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1970.

Radu CARP (coord.), *Un suflet pentru Europa. Dimensiunea religioasă a unui proiect politic*, Lucrările seminarului de la Sibiu, 16-19 noiembrie 2004, organizat de Fundaţia Konrad Adenauer în colaborare cu Parohia Stavropoleos şi Academia Evanghelică din Sibiu, Editura Anastasia, Bucureşti, 2005.

CENTRO NUOVO MODELLO DI SVILUPPO, *Guida al consumo critico. Informazioni sul comportamento delle imprese per un consumo consapevole*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna, 1996.

Paul DINGWERTH/ Rainer ÖHLSCHLÄGER, *Zukunft der Wirtschaft – Zukunft der Arbeit. Überlegungen zu einer ethischen Gestaltung* (Hohenheimer Protokolle 20), Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 1986.

Ernst FEIL/ Rudolf WETH (Hrsg.), *Diskussion zur „Theologie der Revolution". Mit einer Einleitung, einem Dokumententeil und einer Bibliographie zum Thema*, Chr. Kaiser Verlag/ Matthias-Grünewald-Verlag, München/Mainz, 1969.

Walter FÜRST/ Joachim DRUMM/ Wolfgang M. SCHRÖDER (Hrsg.), *Ideen für Europa. Christliche Perspektiven der Europapolitik*, LIT Verlag, Münster, 2004.

Ingeborg GABRIEL/ Alexandros K. PAPADEROS/ Ulrich H.J. KÖRTNER, *Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 2005.

Bodo B. GEMPER (Hrsg.), *Religion und Verantwortung als Elemente gesellschaftlicher Ordnung. Für Karl Klein zum 70. Geburtstage*, 2., unveränderte Auflage, Vorländer, Siegen, 1983.

Arnd GÖTZELMANN/ Volker HERRMANN/ Jürgen STEIN (Hrsg.), *Diakonie der Versöhnung. Ethische Reflexion und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung. Festschrift für Theodor Strohm*, Quell Verlag, Stuttgart, 1998.

James M. GUSTAFSON/ Johan Marie de JONG/ Richard SHAULL, *Zur Ethik der Revolution*, Hrsg. von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Kreuz-Verlag, Stuttgart-Berlin, 1970.

Franz HENGSBACH et al., *Kirche und Befreiung* (= Veröffentlichungen des Studienkreises Kirche und Befreiung), Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg, 1975.

Dieter HENKE/ Günther KEHRER/ Gunda SCHNEIDER-FLUME (Hrsg.), *Der Wirklichkeitsanspruch von Theologie und Religion. Die sozialethische Herausforderung. Ernst Steinbach zum 70. Geburtstag*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1976.

Hans-Wolfgang HEßLER (Hrsg.), *Kirche in der Gesellschaft. Der evangelische Beitrag* (= Geschichte und Staat, Bd. 223-225), Günter Olzog Verlag, München-Wien, 1978.

Helmut HILD/ Erwin WILKENS, *Zur politischen Verantwortung der Kirche* (= Bensheimer Hefte 45), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973.

Günter HOWE/ Heinz Eduard TÖDT, *Frieden im wissenschaftlich-technischen Zeitalter. Ökumenische Theologie und Zivilisation*, Kreuz-Verlag, Stuttgart-Berlin, 1966.

Ioan ICĂ jr./ Germano MARANI (ed.), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente — documente — analize — perspective*, Editura Deisis, Sibiu, 2002.

INSTITUTUL DE STUDII LIBERALE, Caietele ISL – 1/ 2000: *Reforma în ţările Europei Centrale şi de Est*.

Hans JOAS/ Klaus WIEGANDT (Hrsg.), *Die kulturellen Werte Europas*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2005.

Adel Theodor KHOURY (Hrsg.), *Die Weltreligionen und die Ethik*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005.

Michael KLÖCKER/ Udo TWORUSCHKA (Hrsg.), *Ethik der Religionen – Lehre und Leben*: Band 1 – *Sexualität*, Band 2 – *Arbeit*, Band 3 – *Gesundheit*, Band 4 – *Besitz und Armut*, Band 5 – *Umwelt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1984-1986.

Hans Christian KNUTH (Hrsg.), *Theologie und Kirche in Gesellschaft und Politik*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1983.

Herbert KRIMM (Hrsg.), *Das diakonische Amt der Kirche*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1953.

Hermann KUNST / Heinrich TENHUMBERG (Hrsg.), *Soziale Gerechtigkeit und internationale Wirtschaftsordnung* (= Entwicklung und Frieden – Dokumente, Berichte, Meinungen 4), Kaiser-Grünewald, München-Mainz, 1976.

Thomas LAUBACH (Hrsg.), *Angewandte Ethik und Religion*, A. Franke Verlag, Tübingen-Basel, 2003.

Wolfgang LIENEMANN (Hrsg.), *Die Finanzen der Kirche. Studien zu Struktur, Geschichte und Legitimation kirchlicher Ökonomie* (= Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft 43), Chr. Kaiser, München, 1989.

Hermann LÜBBE/ Horst KARUS/ Fred ANGERER/ Wenzel LOHFF/ Jürgen MOLTMANN, *Modelle der Gesellschaft von Morgen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966.

Johann Baptist METZ (Hrsg.), *Weltverständnis im Glauben*, Zweite Auflage, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1966.

Mitropolia Olteniei, Centrul pentru Studii de Teologie Aplicată (ed.), Studii, nr. 3/ 2005: Simpozionul „Aspecte ale filantropiei creştine contemporane", Craiova, 2-4 iunie 2005.

Christoph MORGNER (Hrsg.), *Glaube, der sich sehen läßt. Christsein im Spannungsfeld ethischer Entscheidungen*, Brunnen Verlag, Giessen-Basel, 1993.

Ökumenischer Rat der Kirchen (Hrsg.), *Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft*, Kreuz-Verlag, Stuttgart-Berlin, 1966.

Heinrich POMPEY (Hrsg.), *Caritas – Das menschliche Gesicht des Glaubens. Ökumenische und internationale Anstöße einer Diakonietheologie* (= Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral 10), Echter Verlag, Würzburg, 1997.

Anton RAUSCHER (Hrsg.)

- *Soziallehre der Kirche und katholische Verbände* (= Mönchen-gladbacher Gespräche 2, Veröffentlichungen der Katholischen Sozial-wissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach), Verlag J.P. Bachem in Köln, 1980.
- *Die Arbeitsgesellschaft zwischen Sachgesetzlichkeit und Ethik* (=Mönchengladbacher Gespräche 6, Veröffentlichungen der Katho-lischen Sozial-wissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach), Verlag J.P. Bachem in Köln, 1985.

Gerhard RÖCKLE (Hrsg.), *Diakonische Kirche. Sendung – Dienst – Leitung. Versuche einer theologischen Orientierung*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1990.

Gerd SAUER/ Ulrich BACH/ Siegbert EISERMANN (Hrsg.), *Wer in der Liebe bleibt. Grundlagen und Praxis einer Diakonischen Kirche, Christoph Theurer zum 60. Geburtstag zugeeignet*, Verlagswerk der Diakonie, Stuttgart, 1986.

Theodor SCHIEDER (Hrsg.), *Revolution und Gesellschaft. Theorie und Praxis der System-veränderung*, Herder, Freiburg, 1973.

Clemens SEDMAK (Hrsg.), *Was ist gute Theologie?* (= Salzburger Theologische Studien, Bd. 20), Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien, 2003.

Stanis-Edmund SZYDZIK (Hrsg.), *Christliches Gesellschaftsdenken im Umbruch. Referate und Gespräche*, Im Auftrag der Katholischen Akademikerarbeit Deutschlands, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1977.

Miruna TĂTARU-CAZABAN (coord.), *Teologie şi politică. De la Sfinţii Părinţi la Europa unită*, Editura Anastasia, Bucureşti, 2004.

Wolfgang TEICHERT (Hrsg.), *Müssen Christen Sozialisten sein? Zwischen Glaube und Politik*, Lutherisches Verlagshaus, Hamburg, 1976.

Rudolf UERTZ/ Lars Peter SCHMIDT (Hrsg.), *Beginn einer neuen Ära? Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche vom August 2000 im interkulturellen Dialog*, Konrad-Adenauer-Stiftung, Sankt Augustin, 2004.

Hans WEISS/ Ernst SCHMIEDERER, *Asoziale Marktwirtschaft. Insider aus Politik und Wirtschaft enthüllen, wie die Konzerne den Staat ausplündern*, 2. Auflage, Kiepenheuer & Witsch, Köln, 2005.

C. Volume de autor

Franz ALT, *Frieden ist möglich. Die Politik der Bergpredigt*, R. Piper & Co. Verlag, München-Zürich, 16. Auflage, 1983.

Raymond ARON, *Dix-huit Leçons sur la Société Industrielle*, Gallimard, Paris, 1962. Am avut la îndemână ediţia germană: *Die industrielle Gesellschaft. 18 Vorlesungen*, Fischer Bücherei, Frankfurt am Main-Hamburg, 1964.

Ulrich BECK, *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988.

Ernesto BORGHI, *Giustizia e amore nelle Lettere di Paolo. Dall'esegesi alla cultura contemporanea*, Edizioni Dehoniane (EDB), Bologna, 2004.

Răzvan CODRESCU, *Cartea îndreptărilor. O perspectivă creştină asupra politicului*, Editura Christiana, Bucureşti, 2004.

René COSTE, *Les fondements théologiques de l'Évangile social. La pertinence de la théologie contemporaine pour l'éthique sociale*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2002.

Udo DI FABIO, *Die Kultur der Freiheit*, Verlag C.H. Beck, München, 2005.

H. Tristram ENGELHARDT jr, *The Foundations of Christian Bioethics*, Swets & Zeitlinger Publishers, Lisse, 2000. Rom.: *Fundamentele bioeticii creştine. Perspectiva ortodoxă*, trad. M.Neamţu/ C.Login/ I.I.Ică jr, Deisis, Sibiu, 2005.

Erich FROMM, *To Have or to Be?*, Harper & Row Publishers, New York-Hagerstown-San Francisco-London, 1976. Am avut la îndemână ediţia germană: *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1979.

Giordano FROSINI, *Il pensiero sociale dei Padri*, Queriniana, Brescia, 1996.

Gustavo GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione. Prospettive*, Queriniana, Brescia, 1972.

Martin HAUG, *Aufgabe und Verantwortung der Führenden in der Wirtschaft. Eine Rede zur eigentlichen Not des Menschen in der Wirtschaft von heute* (= Akademie-Vorträge zur sozialethischen Grundfragen in Wirtschaft, Gesellschaft und Kirche 5), Im Furche-Verlag, Hamburg, 1959.

Henry HAZLITT, *Economics in one Lesson*, Arlington House Publishers, Westport, Connecticut, 1946. Am avut la îndemână ediţia germană: *Economics! Über Wirtschaft und Mißwirtschaft (Lektion und Beispiele)*, Horst Poller Verlag, Stuttgart, 1983.

Eilert HERMS, *Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1991.

Martin HONECKER
- *Das Recht des Menschen. Einführung in die evangelische Sozialethik*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1978.
- *Einführung in die Theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1990.
- *Grundriß der Sozialethik*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1995.

Joseph Kardinal HÖFFNER, *Christliche Gesellschaftslehre*, Hrsg., bearbeitet und ergänzt von Lothar Roos, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer, 1997.

Arhiepiscopul HRISTODOULOS al Atenei, *Misiunea socială a Bisericii*, trad. M. Filimon/ P. Sidoreac/ D. Şcheul, Trinitas, Iaşi, 2000[nu este indicată ediţia originală.]

Wolfgang HUBER
- *Die tägliche Gewalt. Gegen den Ausverkauf der Menschenwürde*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1993.
- *Vertrauen erneuern. Eine Reform um der Menschen willen*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005.

Alexandra IONESCU, *Le bien commun et ses doubles. Deux rencontres roumaines entre morale et politique*, Editura Universităţii din Bucureşti, 2001.

Renato IORI, *La solidarietà nelle prime comunità cristiane. La dottrina degli Atti e di san Paolo*, Città Nuova Editrice, Roma, 1989.

Philippe JURGENSEN, *L'Erreur de l'Occident. Face à la mondialisation*, Odile Jacob, Paris, 2004.

Manfred JOSUTTIS
- *Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der Praktischen Theologie*, 4. Auflage, Chr. Kaiser, München, 1988.
- *Der Pfarrer ist anders. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie*, 4. Auflage, Chr. Kaiser, München, 1991.

Franz-Xaver KAUFMANN
- *Schrumpfende Gesellschaft. Vom Bevölkerungsrückgang und seinen Folgen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005.
- *Sozialpolitisches Denken. Die deutsche Tradition*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003.
- *Varianten des Wohlfahrtsstaats. Der deutsche Sozialstaat im internationalen Vergleich*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003.

Paul KENNEDY, *The Rise and Fall of the Great Powers*, Random House, New York, 1987. Am avut la îndemână ediţia germană: *Aufstieg und Fall der großen Mächte. Ökonomischer Wandel und militärischer Konflikt von 1500 bis 2000*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2000.

Ulrich H.J. KÖRTNER, *Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1999.

Gottfried KRETSCHMAR, *Der Evangelisch-Soziale Kongreß. Der deutsche Protestan-tismus und die soziale Frage*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1972.

Walter KÜNNETH, *Politik zwischen Dämon und Gott. Eine christliche Ethik des Politischen*, Lutherisches Verlagshaus, Berlin, 1954.

David S. LANDES, *The Wealth and Poverty of Nations. Why Some are So Rich and Some so Poor*, W.W. Norton & Company, New York, 1998. Am avut la îndemână ediţia germană: *Wohlstand und Armut der Nationen. Warum die einen reich und die anderen arm sind*, Siedler Verlag, Berlin, 1999.

Eduard LOHSE, *Kleine evangelische Pastoralethik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1985.

Anton LOSINGER, *"Iusta autonomia". Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils* (= Abhandlungen zur Sozialethik), Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich, 1989.

Virgil N. MADGEARU, *Agrarianism, capitalism, imperialism. Contribuţii la studiul evoluţiei sociale româneşti* (= Cărţi fundamentale ale culturii române), Ediţie, studiu introductiv şi note explicative de L. Bathory, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999.

Ettore MALNATI, *La dottrina sociale della Chiesa. Un'introduzione* (Pro Manuscripto), Eupress, Lugano, 2005.

Γεώργιου ΜΑΝΤΖΑΡΙΔΗ, *Χριστιανικὴ Ἠθικὴ* ΙΙ, Ἐκδόσεις Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη, 2003.

Friedrich-Wilhelm MARQUARDT, *Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths*, 3. erweiterte Auflage, Chr. Kaiser Verlag, München, 1985.

Γεωργίου ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΥ, *Ἡ Ἐκκλησία μέσα στὸν κόσμο. «Ὑπέρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς καί σωτηρίας»*, Ἀποστολικὴ Διακονία, Ἔκδοση Β', Ἀθήνα, 1999.

Thomas MEYER, *Die Identität Europas. Der EU eine Seele?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004.

Roland MINNERATH, *Pour une éthique sociale universelle. La proposition catholique*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2004.

Sorin MUREŞAN, *Economia socială de piaţă. Modelul german*, Editura Cartimpex, Cluj-Napoca, 2003.

Costion NICOLESCU, *Teologul în cetate. Părintele Stăniloae şi aria politicii*, Editura Christiana, Bucureşti, 2003.

Vance PACKARD, *The Waste Makers*, Author House, 1960. Am avut la îndemână ediţia germană: *Die grosse Verschwendung*, Fischer Bücherei, Frankfurt am Main-Hamburg, 1964.

Wolfhart PANNENBERG, *Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven*, 2., durchgesehene und ergänzte Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2003.

Gheorghe POPESCU, *Evoluţia gândirii economice*, ed. a III-a revăzută, adăugită şi actualizată, Editura Academiei Române/ Editura Cartimpex, Bucureşti/ Cluj-Napoca, 2004.

Radu PREDA, *Biserica în Stat. O invitaţie la dezbatere*, Editura Scripta, Bucureşti, 1998.

Anton RAUSCHER, *Kirche in der Welt. Beiträge zur christlichen Gesellschafts-verantwortung*, Bd. I-II, Echter Verlag, Würzburg, 1988.

Joseph RATZINGER
- (cu Marcello PERA), *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg, 2005 (citäm această ediţie, iar nu cea italiană, deoarece cuprinde textele în orginal ale actualului episcop al Romei, Benedict XVI).
- (cu Jürgen HABERMAS), *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005.

Trutz RENDTORFF, *Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*, Bd. I-II, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1980-1981.

Karl RENNSTICH,
- *Korruption. Eine Herausforderung für Gesellschaft und Kirche*, Quell Verlag, Stuttgart, 1990.
- *Mission und wirtschaftliche Entwicklung. Biblische Theologie des Kulturwandels und christliche Ethik* (= Systematische Beiträge 25), Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1978.

Arthur RICH, *Glaube in politischer Entscheidung. Beiträge zur Ethik des Politischen*, Zwingli Verlag, Zürich-Stuttgart, 1962.

Viorel ROMAN
- *Capitalism ortodox*, Editura Augusta, Timişoara, 1999.
- *De la Râm la Roma. Studii, articole şi conferinţe 1990-1999*, Editura Agerpress Typo, Bucureşti, 1999.

Wilhelm RÖPKE, *Die Lehre von der Wirtschaft*, 13. Auflage, Verlag Paul Haupt, Bern-Stuttgart-Wien, 1994[1937].

Edward SCHILLEBECKX, *Gott – Die Zukunft des Menschen*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1969.

Christoph Kardinal SCHÖNBORN, *Die Menschen, die Kirche, das Land. Christentum als gesellschaftliche Herausforderung*, Molden Verlag, Wien, 1998. Rom.: *Oamenii, Biserica, Ţara. Creştinismul ca provocare socială*, trad. T. Petrache/ R. Neţoiu, Anastasia, Bucureşti, 2000.

John R. SEARLE, *The Construction of Social Reality*, 1996. Rom.: *Realitatea ca proiect social*, trad. A. Deciu, Polirom, Iaşi, 2000.

Dorothee SÖLLE
- *Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik*, 7. Auflage, Kreuz-Verlag, Stuttgart-Berlin, 1976.
- *Sympathie. Theologisch-politische Traktate*, Kreuz-Verlag, Stuttgart-Berlin, 1978.
- *Das Fenster der Verwundbarkeit. Theologisch-politische Texte*, 2. Auflage, Kreuz-Verlag, Stuttgart-Berlin, 1988.

Frédéric TEULON, *Le rôle de l'État dans l'économie*, Editions du Seuil, Paris, 1997. Rom.: *Rolul statului în economie* (= Memo 42), trad. A. Manolică, Institutul European, Iaşi, 2002.

Immanuel WALLERSTEIN, *The Modern World-System*, Academic Press, Inc., 1974, 1980. Rom.: *Sistemul mondial modern* (= Biblioteca de artă 528-531), trad. D. Abraham, I. Bădescu, M. Ghibernea, vol. I-IV, Editura Meridiane, Bucureşti, 1992-1993.

Rolf WALKER, *Evangelium ist nicht Politik. Kritische Überlegungen zur politischen Theologie*, Hänssler, Neunhausen-Stuttgart, 1994.

Christian WALTHER, *Theologie und Gesellschaft. Ortsbestimmung der evangelischen Sozialethik,* Zwingli Verlag, Zürich-Stuttgart, 1967.

Wilhelm WEBER, *Wenn aber das Salz schal wird... Der Einfluß sozialwissenschaftlicher Weltbilder auf theologisches und kirchliches Sprechen und Handeln*, Echter Verlag, Würzburg, 1984.

Carl Friedrich von WEIZSÄCKER, *Möglichkeiten und Probleme auf dem Weg zu einer vernünftigen Weltfriedensordnung,* Vortrag, gehalten am 1. März 1982 in der evangelischen Akademie in Tutzing, 3. Auflage, Carl Hanser Verlag, München-Wien, 1892.

Eberhard WELTY, *Herders Sozialkatechismus,* Bd. I-IV, Verlag Herder, Freiburg, 1952.

Erwin WILKENS, *Politischer Dienst der Kirche,* Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1978.

Georg WÜNSCH, *Evangelische Ethik des Politischen*, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1936.

Anastasios YANNOULATOS al Tiranei, *Ortodoxia şi problemele lumii contemporane*, trad. G. Mândrilă/ C. Coman, Editura Bizantină, Bucureşti, 2003 nu este indicată ediţia originală.

Ioan ZĂGREAN, *Morala creştină*, Manual pentru Seminariile Teologice, ediţia a IV-a, Editura Renaşterea, Cluj-Napoca, 2004.

D. Studii şi articole

Peter ANTES, „Economia e ricchezze nelle tradizioni religiose", în: RS 46 (2003) 8-17.

Luigi BERZANO, „Religione ed economia: il contesto del pluralismo e dei mercati religiosi", în: RS 46 (2003) 73-80.

Gerhard BESIER, „Zur kirchlichen Wertschätzung von Erwerbs-Mentalität. Die «Weber-Troeltsch-Theorie» auf dem Hintergrund eines akzeptierten Kapitalismus im Spätmittelalter", în: GL 2 (1987) 136-146.

Karl Friedrich HAAG, „«Wirtschaft» im Religionsunterricht. Was trägt der Religionsunterricht zur Wahrnehmung wirtschaftsethischer Fragestellungen bei?", în: GL 2 (1987) 158-166.

Jens HARMS, „Funktionsweisen der Marktwirtschaft – ein Überblick", în: GL 2 (1987) 147-157.

Şerban IONESCU, „Aspectul social al Ortodoxismului": Facultatea de Teologie Ortodoxă, Ortodoxia, vol. I, Tipografia cărţilor bisericeşti, Bucureşti, 1942, p. 181-201.

Konstantin KOSTJUK, „Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche: Schritt zur Zivilgesellschaft oder Manifest des orthodoxen Konservatismus?", în: *Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche*, Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar, hrsg. von Josef Thesing und Rudolf Uertz, Konrad-Adenauer-Stiftung, Sankt Augustin, 2001, p. 174-196.

Enzo PACE, „Etica ed economia nei movimenti religiosi contemporanei", în: RS 46 (2003) 61-72.

Wolfgang PÖHLMANN, „Wachstum und Gerechtigkeit im weisheitlichen Weltordnungsdenken und in den Parabeln Jesu", în: GL 2 (1987) 125-135.

Radu PREDA

– „Biserica între putere şi politică. I. „Semnalele politice" şi simbolistica lor; Dilemele şi opţiunile Bisericii", în: R 11 (2004) 7.

– „Biserica între putere şi politică. II. «Societatea civilă» şi Biserica", în: R 12 (2004) 7.

– „Biserica între putere şi politică. III. Laicatul sau subsidiaritatea internă a Bisericii", în: R 1 (2005) 7.

– „Biserica între putere şi politică. IV. Libertatea religioasă sau despre limitele pozitive ale spiritului; Conflictul paradigmelor sau Europa *versus* America", în: R 3 (2005) 4-5.

– „Biserica între putere şi politică. V. Teologia socială sau subsidiaritatea externă a Bisericii", în: R 4 (2005) 7.

Leonardo SALUTATI, „Bernard William Dempsey – un teologo in munere non alieno", în: RS 46 (2003) 27-47.

Giacomo TODESCHINI, „Ebraismo e razionalità economica moderna nella discussione storiografica", în: RS 46 (2003) 18-26.

Rudolf UERTZ, „Einführung in die politische Theorie des russisch-orthodoxen Christentums", în: *Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche*, Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar, hrsg. von Josef Thesing und Rudolf Uertz, Konrad-Adenauer-Stiftung, Sankt Augustin, 2001, p. 134-173.

Hans G. ULRICH, „Wachstum und Gerechtigkeit. Ethisch-theologische Zugänge zur Wirtschaftsethik", în: GL 2 (1987) 114-125.

Wilhelm WÖSTE, Kirche und Arbeiterschaft, Introducere urmată de o Hotărâre, în: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe* I, Zweite, durchgesehene und verbesserte Auflage, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1976, p. 313-364.

Lect.dr. Radu Preda
Universitatea „Babeş-Bolyai" Cluj-Napoca
INTER-Institut Cluj-Napoca/Bucureşti/Chişinău

CUPRINS

PREFAŢĂ (Dr. Tormod Engelsviken) **5**

FOREWORD 5

INTRODUCERE (Pr lect.dr.Nicolae Moşoiu) **8**

"Reconfigurarea mişcării ecumenice" sau ecumenism pentru secolul al XXI-lea"...13
Unitatea şi catolicitatea Bisericii 17
Educaţia din învăţământul teologic – premisa "misiunii în unitate".....26
"Formare de formatori în studii ecumenice şi misiologice" – primul grant Leonardo da Vinci" în domeniu teologic din România.....28

ISTORIE..... 33

MISIUNEA BISERICII ŞI ECUMENISMUL (Pr.conf.dr. Aurel Pavel) 35

ENCICLICA PATRIARHALĂ ŞI SINODALĂ DIN 1902 (Pr.conf.dr. Aurel Pavel)..... 47

ENCICLICA PATRIARHIEI ECUMENICE,1920, CĂTRE BISERICILE LUI HRISTOS DE PRETUTINDENI" (Pr.conf.dr. Aurel Pavel) 52

RAPORTUL FINAL AL CONSULTĂRII REFERITOARE LA „ECUMENISMUL ÎN SEC. XXI" (Pr.conf.dr. Aurel Pavel)..... 56
Mişcarea ecumenică 56
O epocă a schimbării.....57
Ecumenismul în sec. XXI 58
Recomandări.....60

POZIŢIA BISERICII ORTODOXE ROMÂNE FAŢĂ DE MIŞCAREA ECUMENICĂ ÎN PERIOADA ANILOR 1902-1948 (Pr.conf.dr.Mihai Săsăujan) 66
Repere generale ale activităţii ecumenice a Bisericii Ortodoxe Române în prima jumătate a secolului al XX-lea *66*
I.1. Patriarhia Ecumenică invită Bisericile Ortodoxe la dialogul cu celelalte Biserici. Poziţia Bisericii Ortodoxe Române 66
I.2. Conferinţa bisericească mondială „Faith and Order" din august 1920. Invitaţiile adresate Bisericii Ortodoxe Române şi răspunsul acesteia 68
I.3. Congresele Creştinismului practic (Life and Work) şi ale Creştinismului dogmatic (Faith and Order) 69
I.4. Invitaţii de aderare la Consiliul Ecumenic al Bisericilor adresate Bisericii Ortodoxe Române 72
II. Conferinţa ortodoxă de la Moscova (9-18 iulie 1948) *73*
II.1. Cuvântarea de deschidere a patriarhului Alexei al II-lea 73
II.2. Rezoluţia Conferinţei despre mişcarea ecumenică 74
II.3. Referatul profesorului Ioan G. Coman, Biserica ortodoxă şi mişcarea ecumenică, susţinut la Moscova din partea Bisericii Ortodoxe Române 75
II.4. Diferenţe de conţinut între referatul profesorului Coman şi lucrările şi articolele apărute în România cu referire la acesta 79

UN SCURT ISTORIC AL MIŞCĂRII ECUMENICE MODERNE (Prep.dr.Daniel Buda) 82
I. Noţiunea de ecumenism. Ideea unităţii creştine până în epoca modernă *83*
I.1.Noţiunea de ecumenism 83
I.2. Ideea unităţii creştine până în epoca modernă 84
II. Istoria modernă a mişcării ecumenice *85*
II.1. Impulsul internaţionalismului. 86
II. 2. Începuturile interconfesionalizării. Mişcările predecesoare. 86
II.3. Mişcările de început (1910-1920) 89
II.4. Conferinţele misionare 93
II.5. Conferinţele mondiale pentru creştinismul practic 95
II.6. Conferinţele mondiale pentru credinţă şi constituţie 96
III. Consiliul Ecumenic al Bisericilor (1948-2006) *99*
IV. Ecumenismul de nivel european. Conferinţa Bisericilor Europene *113*

DOCTRINĂ 117

CHEMAŢI PENTRU A CONSTITUI BISERICA CEA UNA O INVITAŢIE ADRESATĂ BISERICILOR PENTRU A-ŞI REÎNNOI ANGAJAMENTUL DE A CĂUTA UNITATEA ŞI DE A ADÂNCI DIALOGUL (Pr.lect.dr.Nicolae Moşoiu) 119

NATURA ŞI SCOPUL BISERICII. UN STADIU PE CALEA SPRE O DECLARAŢIE COMUNĂ (Pr.lect.dr.Nicolae Moşoiu) 126
Introducere *126*
Cadrul istoric 126
Despre acest studiu 127
Scop şi metodă 128
Invitaţia 128
I. Biserica lui Dumnezeu Cel Unul în Treime *129*
A.Natura Bisericii 129

B. Scopul lui Dumnezeu pentru Biserică 134
II. Biserica în istorie *136*
A.Biserica pe cale 136
B. Semn şi instrument al planului lui Dumnezeu 138
III.Biserica în calitate de „koinonia" (comuniune) *140*
A.Comuniunea reală, dar nu deplin realizată 140
B. Comuniune şi diversitate 143
C. Biserica în calitate de comuniune de biserici locale 145
IV. Viaţa în comuniune *147*
A.Credinţa apostolică 147
B. Botezul 149
C. Euharistia 150
D. Slujire 152
E. Supravegherea : comunitară, personală şi colegială 154
F. Conciliaritate (comunitaritate, sinodalitate) şi primat 160
V. Slujirea în şi pentru lume *162*
VI. Urmându-ne chemarea: de la înţelegeri convergentenla recunoaştere reciprocă *164*
Nota traducătorului 166

O BISERICĂ A TUTUROR ŞI PENTRU TOŢI -O DECLARAŢIE PROVIZORIE- (Pr.lect.dr.Nicolae Moşoiu) 170
Introducere *170*
Persoane cu disabilităţi – puncte comune şi diferenţe *172*
Probleme hermeneutice *175*
Imago Dei *177*
Disabilităţi şi tămăduire *180*
Provocări la adresa teologiei *185*

MISIUNEA CA SLUJIRE A RECONCILIERII (Pr.lect.dr.Nicolae Moşoiu) 196
Prezentare *196*
I. Misiune şi reconciliere - o paradigmă care îşi face apariţia *198*
Reconcilierea din perspectivă biblică 202
Sfântul Duh şi reconcilierea 206
Perspective liturgice asupra misiunii 207
Reconcilierea ca un imperativ pentru misiune 208
Dinamica proceselor de reconciliere 210
Misiunea reconciliatoare a Bisericii 215
Reconcilierea în contextul fragmentării 216
Spiritualitatea reconcilierii 219
Înzestrarea pentru misiune: pedagogie, chestiuni pastorale şi viziune 221
Viziunea finală 224
Întrebări pentru viitoare studii şi discuţii 225

BISERICA LUI IISUS HRISTOS CONTRIBUŢIA REFORMEI LA DIALOGUL ECUMENIC DESPRE UNITATEA BISERICII (Pr.lect.dr.Nicolae Moşoiu) 227
Expunere preliminară *227*
Wilhelm Huffmeier, martie 1995 ....*229*
Prefaţă 229
Rezultatele consultaţiei din cadrul celei de a patra Adunări generale a Comunităţii bisericeşti Leuenberg, Viena-Lainz, 9 mai 1994 ....*232*

Cuvânt înainte 232
1. Introducere 234
Capitolul I: Natura Bisericii în calitate de comunitate a sfinţilor 237
1.Originea şi temelia Bisericii – care este sursa fiinţării Bisericii 238
2. Forma Bisericii – cum vieţuieşte Biserica 240
Capitolul II : Comunitatea sfinţilor în societatea de azi 256
Capitolul III : Unitatea Bisericii şi unirea bisericilor 264

ASPECTE DOCTRINARE ALE DIALOGURILOR TEOLOGICE DINTRE BISERICA ORTODOXĂ ŞI CELELALTE BISERICI DIN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XX-LEA ŞI RELEVANŢA LOR PENTRU ECUMENISMUL ACTUAL
(Asist. Drd. Cristinel Ioja) 271
I. Dialogul teologic oficial ortodox- romano-catolic 271
1. Prima adunare generală a Comisiei mixte de dialog 272
2. A doua adunare generală a Comisiei mixte de dialog 273
3. A treia adunare generală a Comisiei mixte de dialog 275
4. A patra adunare generală a Comisiei mixte de dialog 278
5. A cincia adunare a Comisiei mixte de dialog 280
6. A şasea adunare generală a Comisiei mixte de dialog 282
7. A şaptea adunare generală a Comisiei mixte de dialog 284
II. Dialogul teologic oficial ortodox-vechi-catolic 285
1.Cea dintâi întrunire a Comisiei mixte de dialog 285
2. A doua întrunire a Comisiei mixte de dialog 286
3. A treia întrunire a Comisiei mixte de dialog 286
4. A patra întrunire a Comisiei mixte de dialog 287
5. A cincia întrunire a Comisiei mixte de dialog 288
6. A şasea întrunire a Comisiei mixte de dialog 289
7. A şaptea întrunire a Comisiei mixte de dialog 290
III. Dialogul teologic oficial dintre Biserica Ortodoxă şi Bisericile necalcedoniene 291
IV. Dialogul teologic oficial dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica anglicană 292
1.Prima sesiune oficială a dialogului anglicano-ortodox 294
2. A doua sesiune oficială a dialogului anglicano-ortodox 297
3. A treia sesiune oficială a dialogului anglicano-ortodox 298
4. A patra sesiune oficială a dialogului anglicano-ortodox 300
5. A cincia sesiune a dialogului anglicano-ortodox 300
6. A şasea sesiune a dialogului anglicano-ortodox 301
7. A şaptea sesiune oficială a dialogului anglicano-ortodox 301
8. A opta sesiune oficială a dialogului anglicano-ortodox 302
9. A noua sesiune oficială a dialogului anglicano-ortodox 303
10. A zecea sesiune oficială a dialogului anglicano-ortodox 304
V. Dialogul teologic oficial dintre Biserica Ortodoxă şi Federaţia Luterană Mondială 305
1. Prima sesiune a Comisiei mixte de dialog general dintre Biserica Ortodoxă şi Federaţia Luterană Mondială 306
2. A doua sesiune a Comisiei mixte de dialog general dintre Biserica Ortodoxă şi Federaţia Luterană Mondială 306
3. A treia sesiune a Comisiei mixte de dialog general dintre Biserica Ortodoxă şi Federaţia Luterană Mondială 307
4. A patra sesiune a Comisiei mixte de dialog general dintre Biserica Ortodoxă şi Federaţia Luterană Mondială 307
VI. Dialogul teologic oficial dintre Biserica Ortodoxă şi Alianţa Reformată Mondială 307
VII. Relevanţa dialogurilor interconfesionale pentru ecumenismul actual 308

"CHARTA OECUMENICA" DIALOG ŞI COLABORARE ÎNTRE BISERICILE EUROPENE (Pr.lect.dr.Nicolae Moşoiu) 310

IMPLICAŢII ECUMENICE ŞI MISIOLOGICE ALE BOTEZULUI NOSTRU (Pr.lect.dr.Nicolae Moşoiu) 331
I. Documentul "Botez, Euharistie şi Slujire" (B.E.M.) – un exemplu de "conversaţie ecumenică a bisericilor" *334*
a) "Botez *336*
I.Instituirea Botezului 336
II. Semnificaţia Botezului 336
III. Botezul şi credinţa 339
IV. Practica Botezului 339
V. Celebrarea Botezului 343
b) " Simpozion inter-ortodox la Boston- SUA asupra documentului Consiliului Ecumenic al Bisericilor : "Botez, Euharistie, Preoţie" *345*
A.Introducere 345
B.Semnificaţia B.E.M.- ului şi răspunderile ortodocşilor 346
C. Răspuns şi recepţie 347
D. Câteva puncte care necesită clarificări 348
E. Probleme ce stau în faţa bisericilor ortodoxe 349
F.Perspective pentru activitatea viitoare a Comisiei Credinţă şi Constituţie 349
c) Răspunsurile bisericilor ortodoxe la secţiunea despre Botez din documentul B.E.M. *351*
A. Patriarhia Ecumenică a Constantinopolului 351
B. Patriarhia Ortodoxă Greacă a Alexandriei 356
C. Biserica Ortodoxă Rusă 357
D.Biserica Greciei 358
E.Biserica Ortodoxă Bulgară 360
F. Biserica Ortodoxă în America 362

PRACTICĂ MISIONARĂ 402

MISIUNE ŞI EVANGHELIZARE IN UNITATE, ASTAZI (Pr.lect.dr.Nicolae Moşoiu) 403
Introducere *403*
A. Misiune şi evanghelizare în unitate : imperativ şi vocaţie 405
B.Contextul misionar actual : curente contemporane 407
C. Paradigme misionare pentru timpurile noastre 411
Nota traducătorului *426*

PE CALEA SPRE MĂRTURIA COMUNĂ: O INVITAŢIE DE A ADOPTA RELAŢII RESPONSABILE ÎN MISIUNE ŞI DE A SE RENUNŢA LA PROZELITISM (Pr.lect.dr.Nicolae Moşoiu) 430
Prezentare *430*
Prefaţă *432*
Introducere *434*
Mărturia creştină şi libertatea religioasă *435*
1. Imperativul misiunii 435

2. Mărturia comună: misiunea în unitate....436
3. Misiunea în contextul libertăţii religioase....437
Prozelitismul – O contra-mărturie....*438*
Linii directoare pentru relaţii responsabile în misiune....*440*
1.Teme pentru studiu şi reflecţie....440
2. Cum trebuie acţionat mai departe: propuneri practice....441
Concluzii....*443*
Recomandări....*444*
1. Bisericile şi agenţiile asociate trebuie:....444
2. Consiliul Ecumenic al Bisericilor trebuie:....444

MISIUNEA TĂMĂDUITOARE A BISERICII (Pr.lect.dr.Nicolae Moşoiu)....446
Însemnări introductive....*446*
1. Contextul....447
2. Sănătate şi tămăduire în cadrul Mişcării Ecumenice....453
3. Sănătatea şi tămăduirea din punct de vedere biblic şi teologic....458
4. Biserica în calitate de comunitate tămăduitoare....462
5. Întrebări nerezolvate şi dezbateri necesare....470

RAPORTUL FINAL AL COMISIEI SPECIALE PENTRU PARTICIPAREA ORTODOXĂ LA CONSILIUL ECUMENIC AL BISERICILOR (Pr.lect.dr.Nicolae Moşoiu)....475
Ghid al Raportului....*475*
Secţiunea A....*476*
I. Istorie şi evoluţie....476
Secţiunea B:....*479*
III. Eclesiologia....479
V. Rugăciunea comună....483
VI. Modelul consensului în luarea deciziilor....486
VII Calitatea de membru şi reprezentarea....489
Secţiunea C....*491*
ANEXA A: Un cadru pentru rugăciunea comună la întrunirile CEB....*493*
Introducere:....493
Rugăciunea comună la întrunirile CEB....494
Probleme în legătură cu rugăciunea comună în contexte ecumenice....495
Eclesiologice....495
Teologice....496
Rugăciunea comună confesională şi interconfesională....496
Rugăciunea comună confesională....498
Rugăciunea comună interconfesională....499
Consideraţii privind abordarea responsabilă a unor probleme sensibile....500
Folosirea limbajului....502
Practica euharistică la întrunirile CEB....502
Concluzie....503
ANEXA B: Luarea deciziei prin consens....*506*
Prefaţă la anexă....506
ANEXA C : Propunere de schimbare a normelor CEB....*516*
Calitatea de membru în comunitatea CEB.....516
ANEXA D: Membrii Comisiei Speciale....*519*
Nota traducătorului....*524*

DIRECŢII PRIORITARE ALE MISIUNII, ECUMENISMULUI ŞI ALE ÎNVĂŢĂMÂNTULUI TEOLOGIC EVANGHELIC DIN FRANKFURT (Pr.conf.dr.Mihai Săsăujan)..... 531
I. Programul activităţilor misionare-ecumenice desfăşurate în cadrul programului „Leonardo da Vinci": „Training of trainers in ecumenical and missiological studies"(„Formare de formatori în studii ecumenice şi misiologice") *531*
II. Direcţii ale învăţământului teologic evanghelic universitar din Frankfurt: introducere în studiul teologiei prin aplicaţii practice.....*534*

PAROHIA, SPAŢIU AL MISIUNII (Pr.asist.dr.Mircea Oros).....537
DIMENSIUNEA MISIONARĂ A CULTULUI ÎN SFÂNTA LITURGHIE *(*Pr.asist.dr.Mircea Oros) 558

TEOLOGIA SOCIALĂ ORTODOXĂ. CÂTEVA LECTURI ŞI TOT ATÂTEA SUGESTII (Lect.dr. Radu Preda).....569
Preliminarii *569*
Bibliografie selectivă.....*598*
Abrevieri.....598
Izvoare şi documente 598

CUPRINS 618